MARTÍN O. CASTRO
DIEGO MAURO
Compiladores

CATÓLICOS Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA ANTES DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA

1880-1950



La expansión de la participación electoral en las primeras décadas del siglo XX y la progresiva construcción de sistemas políticos democráticos estimularon los procesos de movilización política entre los católicos. Si bien en un principio, a finales del siglo XIX, muchas de las experiencias organizativas surgieron con el propósito de defender los intereses de la Iglesia Católica frente a los procesos de laicización de las estructuras estatales, en el siglo XX, los católicos adoptaron metas mucho más ambiciosas orientadas a influenciar de manera radical la vida política, las dinámicas culturales y las formas mismas de organización de la sociedad.

Los orígenes de los movimientos democristianos vinieron acompañados, en este sentido, de un diálogo profundo con la modernidad y la secularización. En esta clave, el libro reconstruye y analiza variadas formas de organización política ensayadas por los católicos latinoamericanos a lo largo de la primera mitad del siglo XX, poniendo particular énfasis en las vinculaciones supranacionales y en la interacción que mantuvieron con modelos europeos provenientes principalmente de Italia, Alemania, Francia y Bélgica. A través de un enriquecedor juego de escalas, que van de lo local a lo global, pasando por lo nacional, el libro recorre un abanico variado de iniciativas en Argentina, Brasil, Chile, Uruguay y Colombia para concluir en un ensayo comparativo con los principales casos europeos.



CATÓLICOS Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA ANTES DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA (1880-1950)

COLECCIÓN ANÁLISIS POLÍTICO: TEORÍA E HISTORIA

MARTÍN O. CASTRO - DIEGO MAURO
Compiladores

CATÓLICOS Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA ANTES DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA

(1880-1950)


EDITORIAL DE LA
UNIVERSIDAD NACIONAL
DE TRES DE FEBRERO

EDUNTREF

Director Editorial
Alejandro Archain

Editor
Néstor Ferioli

Directora de diseño editorial y gráfico
Marina Rainis

Diseño y diagramación
Valeria Torres

Coordinación gráfica
Marcelo Tealdi

Católicos y política en América Latina antes de la democracia cristiana: 1880-1950 / Diego Mauro... [et al.]; compilado por Martín Castro; Diego Mauro. –1a ed.– Sáenz Peña: Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2019.
276 p. ; 23 x 15 cm.

ISBN 978-987-4151-95-7

1. Historia de América del Sur. 2. Historia Argentina. I. Mauro, Diego, comp. II. Castro, Martín, comp.

CDD 980

Primera edición septiembre de 2019.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.



ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

Este libro es el resultado de un esfuerzo colectivo desarrollado a lo largo de varios años. El primer paso de este camino se dio en agosto de 2016 cuando, gracias al apoyo institucional de la Universidad Nacional de Tres de Febrero y el ISHIR-Conicet de Rosario, se organizó en la ciudad de Buenos Aires la Jornada "Católicos y política en América Latina. Identidades, partidos y conflictos en la primera mitad del siglo XX", con la participación de colegas de Brasil, Chile, Uruguay y Argentina. Esta reunión contó con la generosa colaboración y los aportes intelectuales de los relatores, Eduardo Zimmermann, Natacha Bacolla y Miranda Lida. El debate continuó a través del simposio "Católicos y política en América Latina, siglos XIX y XX" organizado en el marco del Congreso Internacional de la Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones en la Universidad Andrés Bello en Concepción, Chile, en mayo de 2017. Finalmente, a las contribuciones presentadas en estos encuentros se sumaron luego un estudio dedicado a explorar el caso colombiano (gracias al interés de Eduardo Posada Carbó en esta iniciativa) y el ensayo que cierra este libro, que traza paralelos, conexiones y comparaciones entre América Latina, Europa occidental y Norteamérica. La inclusión en este volumen del texto de Martin Conway, quien ha contribuido decididamente a la renovación historiográfica de los estudios sobre el catolicismo político europeo, permite subrayar aún más la pertinencia de la mirada transnacional al momento de explorar las relaciones entre los católicos y la política.

Este libro no hubiera sido posible sin el apoyo de Samuel Amaral a la concreción de este proyecto y al trabajo de los editores. Por último, queremos agradecer especialmente la contribución y colaboración decisiva de los autores a la realización de este proyecto.

El catolicismo político en América Latina durante la primera mitad del siglo XX

Algunas hipótesis

MARTÍN CASTRO -DIEGO MAURO

Aunque el activismo político de los católicos ha jugado un rol relevante en la historia latinoamericana de la primera mitad del siglo XX, los esfuerzos por explorar, describir e interpretar el surgimiento y desarrollo de los partidos políticos confesionales (en sus diversas variantes) experimentaron un tratamiento dispar, sin profundizar además en perspectivas comparativas y transnacionales. Las variadas formas de la acción política católica y la definición de los atributos de una identidad política católica no dieron, sin duda, origen a una tradición homogénea. Sin embargo, la búsqueda de los diversos actores católicos por identificar referencias intelectuales comunes y la vinculación (en diverso grado) con la Iglesia y determinados elementos de su doctrina contribuyeron a la superación de los límites nacionales y de los contextos particulares para dar lugar a una cierta tradición común.

La expansión de la participación y la construcción de sistemas políticos democráticos aportaron el marco y estimularon procesos de movilización política que se explicaron, en parte, en la intención de defender los intereses de la Iglesia Católica frente a los procesos de laicización de las estructuras estatales desde el último cuarto del siglo XIX. En el siglo XX, no obstante, la expansión de los movimientos políticos católicos no reflejó únicamente un objetivo de mera defensa de los intereses de la Iglesia Católica (y los enfrentamientos decimonónicos entre clericales y anticlericales) sino que adoptó, en las décadas de entreguerras, metas más ambiciosas dirigidas a influenciar directamente las modalidades en las cuales las sociedades se organizaban. De hecho, la expansión de la política de masas y de las estruc-

turas políticas modernas significó la intervención de los católicos y su organización política, aún ante la reticencia o el rechazo de las jerarquías eclesiásticas. Los orígenes de los movimientos democristianos vinieron acompañados, en este sentido, del diálogo con la modernidad y la secularización del escenario político.

En este libro nos proponemos explorar en perspectiva comparada la organización política de los católicos latinoamericanos en la primera mitad del siglo XX, poniendo particular énfasis en las vinculaciones supranacionales y en la referencia más amplia a modelos "internacionales" de organización del catolicismo político. Es decir, se aspira a indagar en torno a las iniciativas políticas de un conjunto de católicos a nivel local y nacional que intentaron construir con diferentes grados de éxito formaciones electorales (ligas, uniones, partidos) para intervenir en el sistema político en nombre de un programa socialcristiano. Que estas iniciativas colaboraran en dar forma a una tradición política católica –que en algunos casos nacionales se demostraría electoralmente exitosa–, no significa como procuraremos argumentar aquí, que se constituyeran meramente en pasos previos encadenados inevitablemente con el surgimiento de los partidos demócrata cristianos de los años cincuenta. De esta manera, además de procurar evitar apresuradas miradas teleológicas, resulta pertinente esbozar una definición operativa de lo que entendemos como "catolicismo político" y plantear una advertencia sobre los múltiples usos de la expresión "democracia cristiana" en los años que van del cambio de siglo a la segunda guerra mundial.

El catolicismo político: algunas aclaraciones

Como surge de una extensa historiografía dedicada a estudiar la participación de los católicos en la arena política desde el último cuarto del siglo XIX –más sistematizada y proclive a esfuerzos colectivos de interpretación en el caso europeo que en el latinoamericano– los movimientos políticos que se inspiraban en una agenda de intereses y principios católicos desarrollaron sus acciones naturalmente dentro de específicos marcos estatales o nacionales, pero aquellos esfuerzos organizativos se referenciaron también en una Iglesia Católica de dimensiones internacionales. Esto significa que más allá de responder a versiones locales que, como se verá en los diferentes estudios reunidos en este volumen, arriesgaban respuestas, acomodamientos o rechazos a

la democracia representativa, la historia de los partidos y asociaciones políticas católicas refleja al mismo tiempo la presencia de una serie de lazos comunes, referencias a tradiciones o principios en los cuales se inspiraban (en mayor o menor medida) las dirigencias y militantes políticos católicos.

De esta manera, si ha sido posible esbozar explicaciones generales de los partidos católicos fundadas en desarrollos similares y coyunturas de emergencia con rasgos comunes (tal el caso paradigmático del modelo propuesto por Stathis N. Kalyvas para la democracia cristiana europea),[1] estas historias compartidas provinieron en un sentido más amplio de la pertenencia a una cierta "comunidad transnacional" que dirigía su mirada (en grados diversos) hacia Roma y encontraba allí una identidad que trascendía las limitaciones regionales o nacionales y de clase. Si esta denominada "comunidad transnacional", como la define Sudhir Hazareesingh en su análisis del catolicismo francés (sobre todo en el siglo XX),[2] advierte sobre el catolicismo como una experiencia cultural que trasciende las particularidades nacionales (que en ocasiones tensionaban las decisiones coyunturales de los movimientos nacionales como en la Primera Guerra Mundial),[3] el establecimiento de una serie de modalidades de vida, ritos e instituciones de gobierno papal y episcopal en el cual los católicos podían referenciarse tuvo un desarrollo pronunciado a partir del último tercio del siglo XIX.[4] Las distintas formas y trayectorias de las asociaciones políticas católicas entre finales del siglo XIX y la segunda posguerra podían introducir un grado de incertidumbre sobre el peso de esta tradición política, religiosa y cultural pero la pertenencia a formas de sociabilidad y la identificación –con diversos grados de intensidad– a un cierto corpus de ideas y/o valores –que se entendían en tensión constante ante expresiones secularizantes– concedían rasgos comunes a experiencias de organización necesariamente diversas.

[1] Stathis N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

[2] Sudhir Hazareesingh, *Political Traditions in Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

[3] Richard Schaefer, "Catholics and the First World War: religion, barbarism and the reduction to culture", en *First World War Studies*, vol. 1, núm. 2, 2010.

[4] John W. Boyer, "Catholics, Christians and the Challenges of Democracy: The Heritage of the Nineteenth Century", en Wolfram Kaiser y Helmut Wohnout (eds.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1945*,T. I., Londres y Nueva York, Routledge, 2004, p. 17.

En esta dirección, convendría plantear algunas precisiones con respecto a la definición de catolicismo político que entendemos puede colaborar a comprender las diversas modalidades en que los católicos se relacionaron con, actuaron en, adaptaron y/o modificaron la esfera política. Arriesgar una definición del fenómeno también significa, de manera indirecta, plantear la validez de estudiar una corriente política que se diferencia de otras (por caso, liberalismo, fascismo, socialismo o comunismo) que han recibido considerablemente mayor atención de parte de la historiografía del siglo XX. Hacerlo implica también una mirada crítica hacia la concepción tradicional de la teoría de la secularización, las relaciones entre la Iglesia Católica y la modernidad y la interpretación del catolicismo político simplemente como la expresión de las rémoras de un pasado que se resiste a desaparecer. Finalmente, supone tomar distancia de las interpretaciones tradicionales sobre la emergencia de los partidos confesionales, considerados variantes del conservadurismo (Duverger) o instrumentos creados y controlados directamente por la Iglesia (Lipset y Rokkan).[5] En este sentido, la operación historiográfica que proponemos supone necesariamente revisar el lugar de marginalización al que había sido destinado mayormente el catolicismo como fuerza política tanto en la historiografía europea como latinoamericana.[6] Hace ya unos veinte años Martin Conway definió al catolicismo político en términos amplios incluyendo no solo a los partidos políticos sino también a un conjunto diverso de organizaciones socio-económicas e intelectuales que reclamaban una "significativa, aunque no necesariamente exclusiva, inspiración católica para sus acciones". Esta definición considerablemente extensa incorporaba no solamente a organizaciones y movimientos católicos que hubieran sido creados o se hubieran beneficiado de una autorización explícita de parte del Papa o de las jerarquías nacionales. Las dirigencias políticas católicas, como señala acertadamente Conway, se manifestaron mayormente celosas de su autonomía con respecto a la Iglesia institucional y esta, a su vez, celosa del rol unificador de las jerarquías y de la identidad católica de las experiencias organizativas del laicado. En este sentido, como veremos en el caso argentino, la reticencia de los obispos

[5] Seymour Lipset y Stein Rokkan, *Party systems and voter alignments: cross national perspectives*, New York Free Press, 1967; Maurice Duverger, *Los partidos politicos*, FCE, 1957.

[6] Sobre la historiografía europea véase Martin Conway, *Catholic Politics in Europe, 1918-1945*, Londres, Routledge, 1997.

a apoyar el uso de los términos "católico o cristiano" en los nombres de las agrupaciones políticas impulsadas por el laicado funcionó como una fuerza en parte secularizante que con el tiempo contribuyó a la diferenciación entre organizaciones políticas de inspiración cristiana e instituciones eclesiásticas (aun cuando las primeras no dejaran de apelar a una identidad política católica). Por otra parte, cabe la aclaración, el carácter católico de estas organizaciones no provenía de las creencias manifestadas por los individuos sino de las metas y objetivos que las agrupaciones expresaban.[7] Finalmente –y construyendo sobre esta definición propuesta– parece importante advertir que en el estudio de lo que interpretamos como formas y manifestaciones del catolicismo político se incluyen a aquellas iniciativas que incorporaban en sus objetivos y planes de acción la decisión de incidir en la política electoral y competir por el poder de las instituciones estatales, aun cuando esta decisión no tuviera inmediato efecto y pudiera adquirir formas muy variadas, desde la creación de ámbitos para la formación intelectual de las dirigencias, hasta la organización de uniones o ligas de coyuntura y en algunos casos partidos de diferente naturaleza con mayor o menos perdurabilidad.

Por otra parte, la conformación de partidos y movimientos políticos de inspiración católica tanto en Europa como en América Latina experimentada entre el último cuarto del siglo XIX y el período de entreguerras coincidió, como bien insiste Kalyvas, tanto con la emergencia de sistemas políticos democráticos (con diversos márgenes de inclusión electoral y modalidades de ciudadanía política) como con un proceso de organización y "transnacionalización" de la Iglesia Católica que buscaba, al menos en parte, responder a escenarios de polarización y movilización de una diversidad de actores anticlericales sin que ello sea, no obstante, causa suficiente. Es importante, por otra parte, no perder de vista que este proceso de organización y "transnacionalización" se desarrolló en paralelo con la profundización del proceso de formación de los Estados-nación que tenía lugar tanto en Europa como en América Latina y que conllevaba, entre otras características, un debate clave sobre qué lugar debía ocupar la religión en la vida de las sociedades y en el sistema político moderno. Lejos de quedar reducido a

[7] Martin Conway, "Introduction", en Tom Buchanan y Martin Conway (eds.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 2.

pequeñas elites o círculos intelectuales, dependiendo los casos nacionales, este debate dio lugar a claros procesos de movilización de masas y polarización social, verdaderas “guerras culturales” que conllevaron una determinación por definir las características del sistema educativo, las notas centrales de la vida social y la definición de los símbolos de la nacionalidad.[8] Está claro que los conflictos entre dirigencias estatales e instituciones eclesiásticas en torno a la laicización y la presencia de tendencias secularizantes no se redujeron únicamente al proceso de surgimiento de los estados nacionales (basta recordar las políticas regalistas de las monarquías ilustradas), pero aquellos conflictos adquirieron nuevas dimensiones y contribuyeron a definir diferentes ordenamientos políticos y a conceder renovados impulsos a la constitución de un “nuevo catolicismo”.[9] Esto significa que, desde el punto de vista de la Iglesia Católica, los desafíos provenientes de elites liberales y anticlericales en las décadas finales del siglo XIX profundizaron una orientación –identificable ya durante el papado de Pio IX– hacia la consecución de una doctrina más centralizada y la conformación de una burocracia eclesiástica que respondiera más directamente a Roma. Si la convergencia entre procesos internos que tenían lugar en la Iglesia Católica (el ultramontanismo de ciertos actores, los esfuerzos de centralización doctrinal y burocrática) y las batallas políticas en torno a la laicización estuvieron lejos de llevar a un homogéneo proceso de romanización, reforzaron sí rasgos de transnacionalización en el catolicismo expresado en la circulación de modelos de acción política y de constitución de entramados organizativos. De esta manera, más allá de las especificidades nacionales y de las limitaciones del llamado proceso de romanización, el clivaje secular-clerical y la explicitación de una agenda papal contribuyeron a dotar de una impronta supranacional a las acciones y modelos de organización compartidos por los católicos por sobre un exclusivo marco de referencia nacional. Un aspecto que, desde diferentes perspectivas, subrayan particularmente los trabajos reunidos en el libro.

[8] Christopher Clark y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

[9] Christopher Clark, “The New Catholicism and the European culture wars”, en Christopher Clark y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars…* ob. cit.

La democracia cristiana y la conexión europea: modelos de partidos y su peso en América Latina

A lo largo de las décadas entre el cambio de siglo y la segunda posguerra, no solo las respuestas frente a una percibida amenaza secular sino también la ambición de grupos e instituciones católicas de instaurar un nuevo orden social cristiano tuvieron su correlato en fuertes incentivos para construir entramados organizativos, movilizar a las huestes católicas, estimular las redes de contacto internacionales y, con suerte dispar, establecer partidos políticos católicos. En ese sentido, Charles Taylor ha escrito que la formación de organizaciones políticas católicas en la segunda mitad del siglo XIX se encontraba en sintonía con la búsqueda de respuestas organizacionales a una "era de movilización" que se expresaba en la creación de escuelas y universidades, círculos de obreros, clubes y asociaciones de recreación y, eventualmente, partidos confesionales.[10] Durante el papado de León XIII, las críticas del pontífice hacia el capitalismo liberal y el temor hacia el desarrollo del socialismo organizado tomaron la forma de una estrategia diferente a la de su antecesor y una mayor atención hacia la "cuestión social". Como señala Wolfram Kaiser, esta nueva mirada tuvo importantes repercusiones en términos de organización y estímulos potenciales a las vinculaciones transnacionales, sobre todo a partir de la encíclica *Rerum Novarum* de 1891.[11] Lo cual no significaba que el Vaticano estimulara la organización política de los católicos. Por el contrario, la política papal hacia los partidos permaneció fundamentalmente ambigua hasta, al menos, la Primera Guerra Mundial, entre otras cuestiones porque su acción debía desarrollarse en el marco de sistemas políticos liberales y las dirigencias católicas podían quedar expuestas a situaciones de compromiso o negociación que resistían claramente estrategias más intransigentes en el espacio público. Por otro lado, de esas acciones podían surgir divisiones, tensiones y finalmente enfrentamientos. Además, la acción de los católicos en la arena política siempre podía estimular una mayor autonomía de estos en relación a la jerarquía eclesiástica y abrir discusiones incluso sobre quién y cómo definía lo que era el catolicismo y cuáles eran sus estrategias

[10] Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge - Massachusetts, Harvard University Press, 2007, p. 467.

[11] Wolfram Kaiser, *Christian Democracy and the Origins of European Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 19.

de acción. De cualquier manera, estaba claro que la *Rerum Novarum* fundamentalmente favorecía la acción social por sobre la participación política de los católicos y que la encíclica posterior *Graves de communi*, al definir el concepto de "democracia cristiana" como "acción social", reforzaba la división de planos y colocaba a las asociaciones católicas en la esfera social, sin metas políticas explícitas. No obstante, como muestran los casos europeos y latinoamericanos, esto no significó que (potencialmente) tanto el desarrollo de una estrategia defensiva frente a una amenaza anticlerical como a partir del impulso de una estrategia que movilizara los esfuerzos asociativos hacia la cuestión social, no emergiera un proceso exitoso de formación de un partido político con una identidad "católica". Como ha señalado Stathis Kalyvas, por el contrario, la presencia de una cultura asociativa católica (a veces en conjunción con la participación en coaliciones electorales triunfantes) fue un aspecto central para la emergencia exitosa de partidos propiamente dichos. Los riesgos, sin embargo, de postular una evolución de los partidos políticos católicos a partir de sus notas "demócrata cristianas" han sido señalados repetidamente (y aquí volveremos a hacerlo), apuntando hacia la variedad de experiencias del catolicismo político entre finales del siglo XIX y los partidos democristianos de la segunda posguerra.[12] De hecho, el propio Kalyvas se refiere en algunos de sus trabajos a la "incertidumbre" que acompaña dichos procesos, dependientes en buena medida de los resultados electorales y de las condiciones más generales de los sistemas políticos a nivel local, regional y nacional.[13]

La conformación de los partidos políticos de signo confesional o de inspiración católica tuvieron una cierta renovación con el cambio de siglo, cuando es posible observar la constitución de agrupaciones en México (1911) con la formación del Partido Católico, Uruguay (1910-1911) con el surgimiento de la Unión Cívica y Buenos Aires, con la serie de experimentos que se suceden entre 1908 y 1918.[14] Si

[12] Martin Conway, "Christian Democracy: One word or two? En http://historiayreligion.com/wp-content/uploads/2012/11/Christian-Democracy-MConway.pdf. Acceso 4/5/2017. Boyer "Catholics, Christians and the Challenges of Democracy…", ob. cit.

[13] Stathis Kalyvas, "From Pulpit to Party: Party Formation and the Christian Democratic Phenomenon", en *Comparative Politics*, vol. 30, núm. 3, Abril, 1998, pp. 293-312.

[14] Véase Robert Curley, "Political Catholicism in Revolutionary Mexico, 1900-1926", Working Paper 349, Kellogg Institute, mayo 2008; Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*, Montevideo, CLAEH, 1988;

bien estos partidos no dejaron de expresar la defensa (aunque no completamente) de los intereses católicos frente al Estado (según el mayor o menor impulso laicista en cada caso), en diversos grados manifestaron también una incorporación de los principios del catolicismo social en sus plataformas electorales. En general, discuten intensamente su filiación (católica o de inspiración católica) y ofrecen alternativas que conjugan una preocupación conservadora por el orden acompañada de propuestas que pretenden constituir una respuesta a la llamada "cuestión social". También dan lugar a intensos debates entre grupos que adhieren a alguna forma de conservadurismo político (y que suelen jugar dentro de las reglas de juego de los ordenamientos políticos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX) y otros que prefieren afirmar más sus características "demócrata cristianas". Todas comparten, visiblemente, un rechazo al liberalismo (en la esfera económica y política, aunque con matices) como concepción general de la vida social y una oposición creciente a las soluciones socialistas frente a las transformaciones asociadas al fenómeno de la urbanización y/o industrialización crecientes. Por otra parte, habría que tener en cuenta que estas líneas más claramente definidas dentro del campo católico (que en sí, hay que recordarlo, es heterogéneo más allá de la voluntad de la jerarquía eclesiástica y de los diversos actores por argumentar una hipotética unidad) convergen frecuentemente en coyunturas que se perciben como favorables a una acción conjunta (como sería el caso de los católicos mexicanos con la disolución del porfiriato) y, en cierta medida, los católicos de la ciudad de Buenos Aires ante la ampliación electoral de 1912, o en contextos desfavorables ante gobiernos o elites políticas que persiguen políticas anticlericales (por caso, los católicos uruguayos y la Unión Cívica) o ante la amenaza del socialismo o del anarquismo a comienzos del siglo XX. Claramente en estos últimos casos, lo que prevalece es una mirada defensiva de la intervención de los católicos en la política.

Por otra parte, así como se desarrollan iniciativas políticas de los católicos con connotaciones conservadoras o directamente dentro de partidos políticos conservadores que manifiestamente defienden los intereses de la Iglesia Católica (por ejemplo, el Partido Conservador

Martín Castro, "Contra la 'apatía de los buenos': católicos y política partidaria en la ciudad de Buenos Aires, 1902-1918", en *PolHis. Boletín bibliográfico electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, núm. 11, 2013.

chileno o los conservadores colombianos, fundamentalmente en este último caso a partir de la década de 1880 y la constitución de 1886), también surgen ligas y uniones "demócrata cristianas" ya hacia comienzos del siglo XX[15] que ofrecen respuestas más tributarias del catolicismo social y que, como ocurre entre uruguayos y argentinos, generan tensiones y rispideces. Conviene, de todas maneras, no subrayar exageradamente las diferencias entre conservadores y democristianos por esos años. Es decir, todavía la mentalidad defensiva ante los avances anticlericales sigue congregando a los católicos y evitando una dispersión mayor en el escenario político actuando como un atractivo (limitado, pero presente) para congregarse bajo una misma bandera. Nos encontramos, entonces, con alianzas coyunturales ante, por ejemplo, el batllismo uruguayo o el ascenso electoral del Partido Socialista en la ciudad de Buenos Aires.

Se puede advertir, asimismo, una relativamente escasa preocupación por observar e incorporar las particularidades del activismo católico en otros casos latinoamericanos. Pareciera haber una tendencia (bastante marcada en el caso argentino) hacia el seguimiento estrecho de la vida de las Iglesias europeas y de sus respectivos ejercicios de organización (fundamentalmente, los belgas y alemanes pero también los franceses) y una considerablemente menor atención hacia lo que sucede en el continente americano. De las páginas de la prensa católica argentina de las primeras décadas del siglo el panorama que emerge es el de un conocimiento profundo sobre la marcha de, por ejemplo, los partidos políticos católicos en Bélgica y Alemania, la organización de los católicos italianos en los tiempos del "Non expedit" papal o una descripción de primera mano de la constitución de ligas agrarias o mutualidades impulsados por los católicos europeos. En parte, esta mayor atención provenía de la extensión y solidez del asociacionismo católico europeo así como del peso que dicho catolicismo ejercía sobre las políticas vaticanas. También ese mayor conocimiento procedía de los viajes realizados por dirigentes latinoamericanos y las intenciones de incorporar modelos de organización considerados exitosos.[16] Esto

---

[15] Patricia Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad en Colombia*, Bogotá, FCE, 2004.

[16] Se puede recordar, en ese sentido, los viajes de Gustavo Franceschi o Emilio Lamarca en la primera década del siglo y su interés hacia el catolicismo belga y alemán. Consultar Martín Castro, "Los católicos argentinos ante la cuestión electoral y la democracia entre el otoño del orden conservador y los inicios de la 'república verdadera', 1900-1919", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Revista*, 2016, https://journals.openedition.org/nuevomundo/68888. De

no significa una ausencia total de interés hacia las experiencias católicas latinoamericanas pero a estas parece accederse más a través del filtro de las reacciones frente a determinados movimientos políticos o amenazas anticlericales (la revolución mexicana y la "cristiada" o las respuestas ante el batllismo en el Uruguay, por ejemplo) que a partir de una curiosidad dirigida hacia la constitución de los entramados organizativos.

En las décadas de 1920 y 1930 se aceleran los cambios y el catolicismo político se distancia más claramente de las lógicas defensivas en relación con los intereses de la Iglesia Católica (la metáfora de la fortaleza asediada), emancipándose también de la necesidad de demostrar una identificación con la causa nacional (como sería el caso, sobre todo, hasta la Primera Guerra).[17] Si, por una parte, luego de la Gran Guerra, la Iglesia Católica mostró una imagen de mayor aceptación hacia el liberalismo político, las elites partidarias fueron capaces de expresar una mayor autonomía hacia las jerarquías eclesiásticas y persiguieron proyectos políticos más ambiciosos que incluso (como en el caso del Partito Popolare) buscaban evitar la etiqueta "confesional". El modelo provisto por los "popolari" a comienzos de la década de 1920 y el acento colocado en la reforma social inspiraron a una nueva generación de militantes católicos profundizando las vinculaciones internacionales y estimulando (a veces de manera inesperada) la autonomía y secularización de las dirigencias partidarias.[18] El peso considerable de las asociaciones sociales y obreras católicas en los partidos permitió, en el contexto europeo, contener la influencia de las dirigencias de clase media y colocar límites a una exclusiva cooperación con liberales conservadores, nacionalistas o, posteriormente, fascistas. Junto con una mirada menos confesional y más pluralista estas nuevas formas de catolicismo político intensificaron los contactos con el antiguo partido de Centro alemán y el Parti Démocrate Populaire francés, este último

manera similar se puede observar la influencia de los asesores eclesiásticos de los movimientos en la década siguiente. Véase en este último caso, Stephen Andes, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile. The Politics of Transnational Catholicism, 1920-1940*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

[17] Martin Conway, *Catholic Politics in Europe. 1918-1945*, Londres, Routledge, 1997.

[18] Sobre la influencia del modelo del Partido Popular en Argentina véase Mauro, "*I Popolari* en la Argentina. Luigi Sturzo y el antifascismo católico de entreguerras", en *Anuario* IEHS, núm. 29 y 30 (2014-2015); para Chile, Andes, *The Vatican and Catholic Activism*, ob. cit., p. 139.

un partido de católicos (es decir, no un partido confesional) inspirado en los ideales de la democracia cristiana.[19]

De cualquier manera, esta cooperación entre partidos y una apertura hacia nuevas formas políticas tenían lugar en un contexto marcado por la crisis del parlamentarismo liberal y la persistencia de la estrategia del Vaticano por dar prioridad a la protección de la defensa de los intereses de la Iglesia Católica antes que a la suerte de los partidos, como quedaría expuesto en los concordatos firmados con los gobiernos de Italia y Alemania y en el abandono del partido de Sturzo y la disolución del Centro alemán en 1933. Por otra parte, el mayor foco de preocupación del Vaticano estaba puesto en el impulso de las nuevas organizaciones centralizadoras como la Acción Católica (sobre todo durante el papado de Pío XI), con una separación marcada entre la vida asociativa y la política partidaria y una supervisión clara de la jerarquía eclesiástica sobre la dirigencia y las acciones de los laicos. En América Latina el proceso de expansión del modelo italiano de la Acción Católica, y con él la decisión de alejar a las organizaciones de masas católicas de la política electoral, se consolidó en las décadas de 1920 y 1930. Los intentos por poner en marcha el modelo de la Unión Popular, trazado por Benedicto XV, dio paso en los treinta a la generalización de la Acción Católica que se implantó y desarrolló en la mayoría de los países con sorprendente velocidad: Venezuela (1927), México (1929), Argentina (1931), Uruguay (1934), Chile (1931-1939), Brasil (1932) y Colombia (1933), entre otros. La aceptación del modelo por parte de los episcopados no fue sin embargo automático ni estuvo exento de debates y divisiones y convivió, como veremos, con un recurrente deslizamiento de la militancia católica laica hacia la acción política partidaria.[20] Centros de estudios, asociaciones de estudiantes y grupos de reflexión en torno a los principios del catolicismo social contribuyeron a dar forma a la intervención de las jóvenes generaciones de militantes católicos a finales de los años veinte y comienzos de los treinta. Aun con la intención de crear un nuevo orden social cristiano, el modelo organizativo se caracterizó principalmente por la acción social y la preparación intelectual

[19] James. F. McMillan, "France", en Tom Buchanan y Martin Conway (eds.), *Political Catholicism in Europe*, ob. cit., p. 44; Kaiser, *Christian Democracy and the Origins*, ob. cit., p. 48.

[20] Stephen Andes, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile,* ob. cit.

acompañadas por la clara intención de permanecer fuera de la esfera político-electoral. Esto no significaba que, con la generalización de la Acción Católica, se bloqueara la participación de los laicos en la política partidaria sino que esta debía desarrollarse por fuera de la organización. Como la correspondencia entre el Vaticano y las jerarquías eclesiásticas nacionales demuestra –según reconstruye Andes–, se trataba de estimular la preparación del laicado para que estuviera listo para intervenir en la esfera pública y, llegado el caso, participar en la organización de partidos políticos evitando la conformación de "partidos católicos". Pero no sería únicamente la determinación de los episcopados la que daría lugar a la circulación de nuevas formas de considerar la acción social y política entre el laicado latinoamericano. La posibilidad de profundizar los contactos internacionales también incentivó, en el largo plazo, el esbozo y desarrollo de una intervención política basada en los principios socialcristianos. En este sentido, la participación de dirigentes universitarios católicos latinoamericanos en el Congreso Iberoamericano de 1933 en Roma estimuló la diseminación de la doctrina social católica entre las dirigencias nacionales, promoviendo la vinculación entre sus miembros e, inadvertidamente, una preocupación hacia la configuración de una política cristiana que no respondiera a modelos previos del catolicismo político. Representantes de México, Venezuela, Colombia, Perú, Argentina, Chile, Uruguay y España sentaron las bases de vinculaciones y amistades duraderas; entre los delegados figuraban jóvenes que cumplieron en el futuro roles fundamentales en la creación de partidos demócratas cristianos: Eduardo Frei Montalva y Manuel Garretón de Chile, Rafael Caldera de Venezuela; Manuel Ulloa Ortíz, de México.[21]

El catolicismo político en América Latina: de la primera a la segunda posguerra

Si bien como señalan Timothy Scully y Scott Mainwaring entre las experiencias de la segunda posguerra y las de las décadas previas existieron diferencias que no deben soslayarse, empezando por las derivadas de los disímiles contextos geopolíticos e ideológicos, se advierten

[21] Idem. pp. 202 y ss.

también fuertes hilos conductores que abrevan en los debates que se venían dando desde finales del siglo XIX.[22]

En primer lugar, en contraste con las tempranas formaciones más de índole notabiliar a las que en parte nos referimos previamente –relacionadas con la agenda de las llamadas "guerras culturales"–, las agrupaciones democristianas de entreguerras colocaron en el centro del debate a la llamada "cuestión social" y comenzaron a ensayar con programas de reformas que, más allá de sus diferencias, proponían cambios de cierto calado, inspirados en los lineamientos de la encíclica *Rerum Novarum*. Más cerca de León XIII que de Pío IX, intentaron delinear una vía del medio, asociada a las nociones de corporativismo católico y reforma social cristiana, a través de las cuales se proponía una suerte de doble "superación": del liberalismo hacia atrás y del socialismo y el comunismo hacia adelante, considerados los subproductos más nefastos de la secularización.[23] En esta dirección, si bien hubo mucho de reacción, como señala Conway –y como en parte ya podía advertirse en algunas formaciones previas–, se intentó al mismo tiempo ir más allá de la mera "defensa" para alumbrar un programa propio, articulado sobre un conjunto de proyectos en los que poco a poco iban convergiendo (la sanción de diferentes leyes sociales, el reconocimiento jurídico de los sindicatos, la creación de instancias de conciliación y arbitraje en los conflictos entre capital y trabajo). Entendían, en este sentido, que uno de los objetivos fundamentales de la democracia cristiana en el plano electoral era devolver organicidad a la sociedad a través de, entre otras vías, el fomento a leyes que debilitaran los efectos del liberalismo, fomentara las asociaciones intermedias y facilitaran la intervención del Estado en determinadas áreas (concebida, no obstante, como de naturaleza "supletoria"). Por otro lado, cabe destacar también que los diferentes grupos democristianos no tuvieron posturas idénticas sobre el socialismo y el comunismo (como ilustra en este libro el caso emblemático de Tristán de Athayde en Brasil o el de los editores de *Orden Cristiano* en Argentina, quienes llegaron a apoyar electoralmente la coalición de partidos antiperonistas

[22] Scott Mainwaring y Timothy R. Scully, *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, México, FCE, 2010.

[23] Tal como planteaban, entre otros, Monseñor Franceschi en Argentina, Amoroso Lima en Brasil, Monseñor Soler en Uruguay o Alberto Hurtado en Chile. Al respecto véase el capítulo de Cândido Moreira Rodrigues, "La Revista A Ordem y la prensa católica en Brasil en la década de 1930", en este libro.

de 1946 que alentaba la educación laica y de la que formaba parte el Partido Comunista). Lo mismo cabe señalarse en relación al fascismo, que de ser visto con optimismo en los años veinte pasó a ser abiertamente condenado en la segunda mitad de los treinta y sobre todo en los cuarenta, como muestran por ejemplo los populares argentinos o los civilistas uruguayos. En el caso de la Falange chilena, escisión de la Juventud del Partido Conservador, se dio, aunque con matices, un proceso similar: las lógicas de organización falangistas de un primer momento se abandonaron para hilvanar en los cuarenta un discurso antifascista y dar paso a la idea de formar un partido como herramienta de intervención política. De modo que, más allá de las diferencias y los matices, como se ve, el catolicismo político de entreguerras se propuso tomar distancia de los demás actores del sistema político para abrir un camino ideológico propio a partir de la reivindicación de una doctrina y una orientación católica capaz de enfrentar los desafíos de las sociedades de entreguerras (la urbanización, el conflicto obrero, la participación política democrática y la cultura de masas), y cuya definición fue haciéndose más nítida en la medida en que la propia polarización política e ideológica avanzó en América Latina.[24]

En segundo lugar, compartieron al menos en una primera etapa una visión sobre el régimen político que cabría definirse como "accidentalista" y que los llevó a concebir su participación en los términos de una "integración negativa".[25] Esta perspectiva, que no fue exclusiva de los católicos durante las primeras décadas del siglo XX, fue reformulándose posteriormente dando paso a posiciones de mayor compromiso con instituciones políticas como el parlamento, los partidos o el voto popular. La ambición de "superar" el liberalismo político no desapareció, y de hecho la idea de que el corporativismo católico era incompatible con la democracia existente siguió siendo un argumento recurrente, pero comenzó a matizarse y en algunos sectores, en sentido contrario, empezó incluso a alentarse una convergencia entre reformas corporativistas e instituciones parlamentarias. En términos organizativos, esto supuso un debate renovado sobre las formas de pensar las

[24] Stathis Kalyvas, "From Pulpit to Party: …", ob. cit., pp. 293-312 y Stathis N. Kalyvas y Kees van Kersbergen, "Christian Democracy", en *Annual Review of Political Science*, 2010, disponible en http://www.annualreviews.org/journal/polisci

[25] En este libro: Martín Castro, "Democracia, corporativismo y catolicismo político: reflexiones de Gustavo Franceschi entre el Centenario y la primera posguerra".

agrupaciones políticas que implicó un mayor nivel de secularización y, entre otras cosas, al intento de desarrollar estructuras de base propias, diferenciadas de las organizaciones y asociaciones católicas. Si en la década de 1910 el Partido Constitucional en Buenos Aires o los católicos sociales de Rosario como la Unión Cívica en Uruguay habían proyectado su accionar sobre la base del tramado de instituciones católicas existentes (los Círculos de Obreros, las parroquias, los ateneos), en las décadas siguientes experiencias como las del Partido Popular en Buenos Aires o, en parte, la Falange chilena propusieron ya desarrollar sus propias estructuras partidarias independientes, en sintonía con las lógicas de militancia capilar que requería la política de masas.[26] Acercándose, de esa manera, al modelo que, propuesto entre otros por Amoroso Lima en 1945, fue finalmente el adoptado por la mayoría de los partidos democristianos tras la segunda posguerra: tales los casos del PDC en Brasil (1945), Argentina (1954), Chile (1957), Colombia (1959) y Uruguay (1962), con la relativa excepción del COPEI venezolano (1946). En este último caso, el partido contó con el apoyo de la Iglesia y confluyó con las organizaciones católicas en un modelo más parecido al que, sin demasiada suerte, habían alentado los democristianos de las primeras décadas del siglo XX.

En tercer lugar, en contraste con lo que suele presuponerse, las experiencias latinoamericanas de entreguerras muestran que las tendencias secularizadoras que alentaban la diferenciación entre la militancia política de inspiración católica y la constelación de organizaciones e instituciones confesionales, no provinieron siempre del laicado. La preocupación por controlar y disciplinar el universo de iniciativas creadas por los laicos estuvo efectivamente en el centro de la agenda romana –y el impulso de modelos como la Unión Popular primero y la Acción Católica Italiana después son pruebas de ello–, pero en el caso

[26] Martín Castro, *El ocaso de la República Oligárquica: poder, política y reforma electoral: 1898-1912*, Edhasa, Buenos Aires, 2012; "Clericalismo político o concentración conservadora: peregrinos/militantes, caudillos y notables en la formación del Partido Constitucional (1913-1916)", en Pablo Pérez Branda (coord.), *Partido y micropolítica. Investigaciones históricas sobre partidos políticos en la Argentina del siglo* XX, Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2011; Diego Mauro, *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política en Santa Fe, 1900-1937*, UNL, 2010; María Pía Martín, *Iglesia Católica, cuestión social y ciudadanía. Rosario-Buenos Aires, 1892-1930*, Rosario, Tesis de Doctorado en Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, 2012; Gardenia Vidal, "Reacción de la ´tradición´ y sus intentos de formar un partido católico, Córdoba, 1918-1925", en María Spinelli, Marcela Ferrari, Alicia Servetto y Gabriela Closa (comps.), *La confirmación de las identidades políticas en la Argentina del siglo* XX, Córdoba, UNC, UNCPBA, UNMDP, 2000.

de las dirigencias laicas del catolicismo político las cosas sucedieron de manera algo diferente. En Argentina, por ejemplo, el camino autónomo emprendido por el PP, los grupos democristianos de los años cuarenta y luego por el PDC no fueron tanto el resultado de una lucha de los dirigentes por autonomizarse de la Iglesia como, más bien, una consecuencia indirecta de la negativa de los obispos a avalar esas iniciativas como católicas y a permitirles militar en la constelación de instituciones y asociaciones religiosas con las que buscaban converger. Por supuesto esa búsqueda de convergencia no implicaba renunciar a mantener al menos ciertos márgenes de autonomía en la dirección de sus emprendimientos, pero la insistencia con que los democristianos intentaron conseguir el apoyo de las jerarquías con el fin de afirmarse sobre el tramado de organizaciones confesionales en las décadas de 1910 y 1920 sugiere que el camino emprendido finalmente fue más una senda obligada que una elección y que, de haber contado con otros interlocutores en el Episcopado –como ocurrió parcialmente en Rosario en la década de 1920 o en la Venezuela de los años cincuenta con el COPEI–, hubieran estado dispuestos a compartir la dirección de sus partidos o, en todo caso, a buscar fórmulas nuevas de organización que les permitieran seguir siendo parte de la Iglesia. Incluso grupos muy celosos de su autonomía como los editores de la revista *Orden Cristiano* en Buenos Aires no dejaban de citar obsesivamente cualquier declaración hecha por obispos a favor a la democracia cristiana, como también ocurría en el caso de la Falange en Chile cuyo camino autónomo se vio indirectamente allanado por la decisión del Episcopado de continuar apoyando a los conservadores electoralmente tras su aparición a finales de los treinta (de hecho, los militantes de la Acción Católica y la Liga Social chilena debieron hacer frente por entonces a las presiones de parte de la jerarquía eclesiástica para que se unieran formalmente al Partido Conservador).[27] Diferente en este sentido fue el caso uruguayo donde la Unión Cívica nació ya, como explica Monreal, como un partido confesional derivado del modelo italiano de la Unión Popular y vinculado, aunque no sin conflictos, con las otras uniones.[28] Los casos son obviamente variados y aunque es di-

[27] Andes, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile*, ob. cit., p. 189.

[28] Véase en el presente libro: Monreal, Susana, "La Unión Democrática Cristiana y la Unión Cívica: dos iniciativas católicas encontradas en Montevideo (1904-1919)".

fícil reducirlos a una interpretación general, el panorama complejo que trazan permite al menos poner en tensión las explicaciones basadas a priori en la existencia por defecto de dos polos claramente definidos: una jerarquía controladora y unos laicos aferrados a su autonomía.

En cuarto lugar, la posición recelosa cuando no de franca oposición de los Episcopados a los democristianos de entreguerras parece haberse profundizado en América Latina por razones diferentes a las seguidas por la Santa Sede en Europa. Mientras el Zentrum alemán o el Partito Popolare en Italia fueron sacrificados debido a sus fortalezas electorales con el fin de lograr la firma de concordatos beneficiosos para la Iglesia, en América Latina la creciente oposición de los obispos se debió más bien a su irrelevancia en los comicios donde, como ocurría en Argentina y Uruguay, no superaban el 3 ó 4% del electorado. El problema no residía en estos casos en las fricciones o enfrentamientos con los ascendentes fascismos o con las fuerzas conservadoras tradicionalmente aliadas de Roma, sino en la amenaza que tales performances políticas significaban para un discurso nacional-católico pretendidamente popular y masivo, a través del cual los Episcopados aspiraban a jugar un rol tutelar sobre los nuevos sistemas políticos. Si estas tensiones fueron menos evidentes en Colombia o Brasil se debió precisamente a que las iniciativas democristianas en el plano electoral no llegaron a configurarse como tales en estos casos y a competir electoralmente sino hasta la segunda posguerra.[29] Como señala Arias Trujillo, la firme apuesta del Episcopado colombiano por sostener su alianza con los conservadores y la irrupción de la "Violencia" en la década de 1940 hicieron inviable la vía democristiana (al menos hasta finales de los cincuenta), y en Brasil la defensa hecha por los obispos de la Liga Electoral Católica creada en 1934, pensada –como señalaba Amoroso Lima por entonces– como un instrumento transversal de intervención en las coyunturas electorales, bloqueó de manera más sólida que en Argentina o Chile la posibilidad de que los proyectos partidarios pudieran dar siquiera algunos pocos pasos. Por otro lado, la opción por una Liga resultaba más apropiada para muchos militantes católicos "democristianos" que no ocultaban sus simpatías con el integralismo de la AIB, entre ellos el propio Tristán de Athayde, al menos

[29] Sobre Colombia Ricardo Arias Trujillo, "La Democracia Cristiana en Colombia (1959-1960). Observaciones preliminares", en *Historia Crítica*, Edición Especial, 2009, pp. 188-2016.

hasta la instauración del Estado Novo en 1937 que prohibió toda organización política. La hora de las formaciones democristianas debió esperar por tanto al final del experimento varguista en 1945, cuando, incentivado ahora por un Tristán de Athayde influenciado por Maritain, se creó el primer partido democristiano en Brasil (aunque con escaso impacto electoral hasta la década siguiente).[30]

Finalmente, en quinto lugar, estas experiencias del catolicismo político latinoamericano muestran que junto al proceso de romanización de la Iglesia contemporánea, que supuso entre otras cosas la internacionalización de los modelos centralizadores diseñados principalmente según la realidad italiana, se dio paralelamente, al menos desde la primera posguerra, otro proceso de transnacionalización con epicentro en la idea de desarrollar organizaciones democristianas que aunque sociales no dejaban de lado el debate sobre la intervención política en los nuevos sistemas electorales democráticos y la construcción de organizaciones internacionales. Si para los primeros el faro era indudablemente Roma, para los segundos existieron diversos centros de influencia empezando por París, Lovaina, Berlín y las ciudades del exilio sturziano: Londres y Nueva York, desde donde se pensaban diversos modelos de organización y participación, se subrayaba la incompatibilidad entre el catolicismo y las formas fascistas o totalitarias de gobierno y se alentaba la convergencia a nivel global. Jacques Maritain fue sin dudas, como señala Olivier Compagnon, la figura más importante de esta red, cuya influencia se consolidó más allá de los malentendidos y conflictos tras la gira realizada en los años treinta por Argentina, Uruguay y Brasil.[31] Diferentes grupos democristianos y antifascistas tradujeron y difundieron sus obras intensamente y hallaron en el prestigio del filósofo de Meudon un punto de apoyo para resistir los embates de los sectores "nacionalistas" y de buena parte de las jerarquías locales y defender un proyecto diferente en torno a la democracia cristiana. En algunos casos, además, como con Tristán de Athayde, esos contactos personales fueron determinantes en la con-

[30] Cuando tras la crisis del acuerdo entre el PSD y el PTB que se había forjado con la caída del Estado Novo comenzó a crecer sostenidamente en algunos distritos como San Pablo. Sobre el Brasil: Sandro Anselmo Coelho, "Democracia Cristã e populismo: um marco histórico comparativo entre Brasil e o Chile", en *Revista de Sociología e Política*, núm. 15, 2000, pp. 62-82.

[31] Olivier Compagnon, J*acques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèlemalgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

solidación misma de las propias ideas democristianas entre dirigentes provenientes del catolicismo social que estaban por entonces repensando y redefiniendo sus horizontes. También Sturzo, devenido uno de los principales referentes del antifascismo católico internacional tras el lanzamiento de *People & Freedom* y uno de los principales impulsores de los secretariados y organizaciones internacionales democristianas de la década de 1920, gozó de predicamento y fue traducido y discutido entre los militantes del PP argentino, aunque lejos de alcanzar la centralidad que Maritain tuvo a escala continental.[32] También los filósofos personalistas franceses, con Emmanuel Mounier a la cabeza, fueron una referencia habitual al igual que los escritos del padre Louis-Joseph Lebret, sobre todo desde los años cuarenta tras la fundación del movimiento Humanismo y Economía en 1941. Todas estas influencias cruzadas, debates, viajes y encuentros, que daban cuenta de un proceso vigoroso de transnacionalización de la democracia cristiana, se vieron reflejados en los acuerdos logrados en las reuniones de Montevideo en 1947 y 1949, donde se creó la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA) con el aval de algunas de las principales figuras continentales: Manuel Ordóñez de Argentina, Tristán de Athayde y Franco Montoro de Brasil, Radomiro Tomic y Eduardo Frei de Chile, Dardo Regules de Uruguay y Hernán Vergara de Colombia. En el plano político, como se venía debatiendo, se reivindicó la filosofía humanista con centro en la defensa de la persona y sus derechos. Se condenó toda forma de totalitarismo y, rompiendo en parte con la matriz accidentalista previa, comenzaron a apoyar las instituciones de la democracia parlamentaria vistas como compatibles con "nuevas" nociones de "comunidad" y "corporación". Se recuperaba también la ambición de Sturzo de una democracia cristiana a la cabeza de la organización de instituciones políticas transnacionales, como una sociedad de naciones, basadas en la igualdad de los Estados y en la defensa de principios humanistas y personalistas (tal como ocurría particularmente en Europa).[33] Por otro lado, las declaraciones de Montevideo alentaban una idea de tercera posición o vía del medio en el plano so-

[32] José Zanca, *Católicos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013; Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud…*. ob. cit.; Diego Mauro "Católicos antifascistas en Argentina (1936-1943) Luigi Sturzo y las tramas locales de *People & Freedom Group*", en *Itinerantes* 7, UNSTA, 2017.

[33] Jan-Werner Muller, *Contesting Democracy. Political ideas in Twentieth-Century Europe*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2011, p. 135.

cioeconómico que recuperaba muchas de las reformas sociales que la democracia cristiana animaba desde principios de siglo –en tiempos de Toniolo y los socialcristianos críticos de Angers–, aggiornadas ahora a la matriz conceptual del "humanismo económico" de Lebret. De hecho allí se postuló la necesidad de superar el capitalismo para avanzar hacia un "humanismo económico" que evitara los totalitarismos en el preciso momento en que, en dirección contraria, en Europa según Kaiser se iniciaba una suerte de giro hacia la llamada "economía social de mercado", paradigmáticamente representado poco después por las posturas de Konrad Adenauer en Alemania. Los acuerdos alcanzados en este último plano, no obstante, fueron menos firmes que en el primero, donde las derrotas de los fascismos habían dejado anémicos a los sectores más reacios al liberalismo político dentro de las tramas democristianas, consolidando así la crisis de la matriz accidentalista (que de todos modos partidos como el PP argentino o la UC uruguaya ya habían dejado definitivamente atrás). En el caso argentino, por ejemplo, mientras los ex militantes del Partido Popular –por entonces ya disuelto– como parte de los grupos democristianos de Córdoba (que confluirían luego en el Partido Republicano, antesala del PDC) y sectores del Movimiento Social Cristiano de Buenos Aires coincidían con dicha postura, parte de los editores de *Orden Cristiano* –entre ellos el propio Manuel Ordóñez que paradójicamente había apoyado con su firma la declaración de Montevideo en 1947– eran más recelosos y tenían una visión más "liberal" e incluso "neoliberal" del funcionamiento económico. Algo similar pasaba en Brasil, donde los grupos que impulsaron el PDC en 1945 tampoco estaban dispuestos a seguir el programa de Lebret hasta las últimas consecuencias (posición que recién se modificaría una década más tarde). Por el contrario, si bien cuestionaban al capitalismo en los términos clásicos del catolicismo social, las reformas que impulsaban se limitaban a "controlar" el "lucro" de las empresas, sin mayores precisiones sobre los instrumentos concretos con los que tales controles debían llevarse adelante y evitaban además apelar a conceptos fuertes como el de "revolución" que pudieran generar confusiones.[34] El acento se ponía más bien en los aspectos "morales" del programa como el rechazo del divorcio o la sanción

[34] Sandro Anselmo Coelho, "O Partido Democrata Cristão: teores programáticos da terceira via brasileira (1945-1964)", en *Revista Brasileira de Histórica*, núm. 46, 2003, p.209.

de leyes de moralidad pública. En el caso de los grupos de Uruguay y Chile, las cuestiones morales no estaban ausentes pero el centro era la defensa de las propuestas de Lebret y el desarrollo de una crítica más frontal del capitalismo así como una mayor precisión del paquete de medidas a aplicar en caso de llegar al gobierno.[35]

En todos los casos, no obstante, aun con ideas a veces bastante diferentes, los agrupamientos coincidieron en reivindicar una tercera vía concebida como la superación de extremos ideológicos (más que como un "centro" propiamente dicho). Un rasgo que, más allá de los matices y las diferentes formulaciones, puede considerarse omnipresente en la democracia cristiana hasta al menos los años sesenta, cuando algunos de estos partidos –o sectores de ellos– comenzaron a proponer otros rumbos y a pensarse como próximos al heterogéneo abanico de expresiones de la izquierda latinoamericana.

[35] Al respecto véase el capítulo de: Martín Vicente, "Entre publicaciones y partidos: grupos político-intelectuales en el catolicismo democrático del Cono Sur (Argentina, Chile y Uruguay en la década de 1940)".

La Unión Democrática Cristiana y la Unión Cívica: dos iniciativas católicas encontradas en Montevideo

SUSANA MONREAL

Parece haber amplio acuerdo entre los historiadores cuando se señala el importante desequilibrio existente entre la significación de la acción política de los católicos en la historia latinoamericana, particularmente del Cono Sur, durante la primera mitad del siglo XX, y los estudios e investigaciones realizados sobre el tema. El caso de Uruguay no es una excepción.

Efectivamente, son escasos los trabajos que se refieren a los orígenes de la democracia cristiana y a las primeras agrupaciones sociales y políticas católicas en el país. En relación con la Unión Cívica, partido fundado en 1911, se cuenta con escritos que provienen, en la absoluta mayoría de los casos, de los mismos protagonistas de su historia lo que implica cierto carácter de "memoria personal" de los textos y un explicable tono laudatorio, tal vez sin pretenderlo los autores. Por otra parte, en algunos casos, no se trata de obras redactadas durante el proceso de formación de la agrupación, sino textos redactados treinta o cuarenta años más tarde. Integran este grupo de obras la *Historia de la Unión Cívica* de Joaquín Secco Illa, de 1946; *Democracia cristiana en Uruguay. Síntesis de una actuación parlamentaria*, de Tomás G. Brena y Numa Mangado, del mismo año; *Los principios de la democracia cristiana* de Américo Plá Rodríguez, de 1959; y *El pensamiento y la acción social de los católicos en el Uruguay* también de Brena, de 1980.[1] Finalmente, ninguna de estas obras es

[1] Joaquín Secco Illa, *Historia de la Unión Cívica*, Montevideo, Impresora Zorrilla de San Martín, 1946; Tomás G. Brena y Numa Mangado, *Democracia cristiana en Uruguay. Síntesis de una actuación parlamentaria*, Impresora Zorrilla de San Martín, 1946; Américo Plá Rodríguez, *Los principios de la democracia cristiana,* Montevideo, Don Orione, 1959; Tomás G. Brena, *El pensamiento y la acción social de los católicos en el Uruguay,* Montevideo, Barreiro y Ramos, 1980.

el resultado de detenidas investigaciones, sino, en casi todos los casos, el producto de conferencias, cursillos o informes políticos de los parlamentarios católicos. En efecto, Joaquín Secco Illa (1879-1947) fue el primer diputado de la Unión Cívica en 1920, y el primer senador en 1943; Tomás G. Brena (1900-1988) fue diputado y senador entre 1946 y 1962; Américo Plá Rodríguez (1919-2008) militó junto a su suegro, Dardo Regules, en la Unión Cívica y fue fundador y parlamentario por el Partido Demócrata Cristiano a partir de 1963.[2] Tomemos como ejemplo la primera de las obras citadas, *Historia de la Unión Cívica*, "versión taquigráfica" del cursillo de seis clases sobre la historia del partido católico, solicitado al Dr. Secco Illa en 1946.[3]

Otro sería el perfil del documentado trabajo de Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización. 1896-1919*, publicado en 1982 y reeditado en 1988. En esta obra se plantean, por primera vez, los proyectos sociales y políticos no siempre acordes del catolicismo uruguayo a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX.[4] Si bien este estudio tiene más de 35 años, es el más reciente sobre los orígenes y el desarrollo de la Unión Democrática Cristiana, y sus tensiones con los proyectos de fundación de la Unión Cívica. Y aun cuando se trata de un trabajo sólido y de carácter académico, uno de sus autores también está ligado afectivamente al tema investigado: el Dr. Mario Cayota es hijo de Eduardo Cayota, fundador y figura destacada de la Unión Democrática Cristiana.

En este artículo trataremos los antecedentes socialcristianos de la democracia cristiana y de la progresiva apertura de la militancia social de los católicos hacia la acción política, en Uruguay. Más adelante, pre-

---

[2] En 1962 culminó el proceso de definición de tendencias dentro de la democracia cristiana uruguaya. Ese año, un grupo de integrantes de la Unión Cívica, que se autodefinía progresista y más cercano a los cambios que el catolicismo atravesaba, creó el Partido Demócrata Cristiano, que obtuvo en las elecciones de ese año un senador y tres diputados. En algunos casos, este proceso provocó divisiones políticas en las familias cívicas tradicionales: los padres se mantuvieron dentro de la Unión Cívica; los hijos fueron los fundadores del nuevo partido.

[3] Al final de la "Sexta clase" se lee "Versión taquigráfica de Daniel Betbeder", J. Secco Illa, *Historia de la Unión Cívica*, ob. cit., p. 143.

[4] Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social*, Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH), 1982, 3 vol.; C. Zubillaga y M. Cayota, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización. 1896-1919*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental-CLAEH, 1988. En este artículo se cita de la edición de 1988.

sentaremos, por un lado, una iniciativa de definición primariamente social y sindical, la Unión Democrática Cristiana, fundada en 1904, y, por otro lado, el partido político católico, la Unión Cívica, creado oficialmente en 1911. Finalmente nos detendremos en las relaciones entre los dos movimientos, complejas por cierto.

Los antecedentes de la democracia cristiana

Para precisar la génesis de la democracia cristiana y para encontrar una denominación común para las diversas organizaciones políticas católicas es imprescindible remontarse al siglo XIX y a la "cuestión social".[5] Tanto en Europa como en América Latina los católicos asumieron frente a ella, en forma casi paralela a la condena de la modernidad, un progresivo compromiso que fue seguido de denuncias y propuestas diversas. Todas compartían sin embargo un fuerte cuestionamiento tanto al liberalismo individualista como al socialismo, que se vinculaba al uso de la violencia.[6] En 1848, Federico Ozanam había lanzado el llamado "Unámonos a los bárbaros y sigamos a Pío IX". Los "bárbaros" –los pueblos cristianizados desde Roma y Bizancio– eran entonces los obreros asediados por el maquinismo y de los que muchos cristianos desconfiaban. Ozanam percibía claramente las penurias de los trabajadores, pero sus expresiones provocaron por lo menos desconcierto y tuvo que explicarlas:

> Ir hacia el pueblo es [...] ocuparse de esta gente que tiene demasiadas necesidades y pocos derechos, que reclama una mayor participación en los asuntos públicos, garantías para su trabajo, seguridades contra su miseria..., que, sin duda, sigue a malos líderes, pero por no encontrarlos buenos en otra parte. [...] He aquí por qué

[5] Véase Susana Monreal, "Le catholicisme social dans le cône sud-américain. Étude comparative des cas argentin, chilien et uruguayen", en Jan De Maeyer y Vicent Viaene (eds.), *World Views and Worldly Wisdom. Visions et expériences du monde. Religion, idéologie et politique, 1750-2000*, Leuven, Leuven University Press-KADOC Studies on Religion, Culture and Society, 2016, pp. 125-147; Susana Monreal, "A modernidade e a Igreja católica", en Geraldo Luiz De Mori (ed.), *Theologica Latinoamericana. Enciclopedia digital*, Belo Horizonte, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia/FAJE, 2016. Disponible en línea http://theologicalatinoamericana.com/?p=1375

[6] Dominique Durand, "La mémoire de la Démocratie chrétienne en 1945. Antécédents, expériences et combats", en Emiel Lamberts (ed.), *Christian Democracy in the European Union. 1945-1995*, Leuven University Press-KADOC, 1991, pp. 14-16.

> ir hacia el pueblo es unirse a los bárbaros, pero para liberarlos de su barbarie, para transformarlos en ciudadanos haciéndolos también cristianos, para elevarlos a la verdad y a la moralidad, para hacerlos así dignos y capaces de la libertad de los hijos de Dios.[7]

También se pronunciaron sobre el tema numerosos obispos: Wilhelm Ketteler en Maguncia, Maurice de Bonald en Lyon, Henry Edward Manning en Westminster, Vincenzo Pecci –futuro León XIII– en Perugia, apelando al compromiso de los laicos católicos. Se trataba de proteger a la Iglesia, hostigada desde diferentes tribunas, y de rescatar la sociedad para Cristo. Con estos propósitos, en este incipiente catolicismo social convergieron diversas corrientes, si bien se impuso la tendencia más antiliberal debido, sobre todo, a la incidencia de las revoluciones de 1848.

En este contexto, se produjo el encuentro de las diversas fuentes del catolicismo social. A las líneas de acción católicas tradicionales –en la espiritualidad, la caridad, la educación– se agregaron estructuras militantes novedosas –cooperativas, cajas rurales, sociedades de socorros mutuos, círculos de obreros–. Estos últimos se propagaron por toda Europa y cooperaron de manera significativa en la recristianización de las clases dirigentes y en la consolidación de núcleos de obreros católicos. Este terreno se vería abonado, en 1891, por la encíclica *Rerum Novarum*, documento de carácter fundacional para la futura democracia cristiana. En este contexto, el pasaje de la presencia social a la presencia política era natural y el movimiento se inició a nivel local, en las comunas europeas. En todos los casos se evidenciaba una coincidencia: se pensaba que la "cuestión social" no se resolvería por la buena voluntad o por la acción caritativa de las clases dirigentes, era necesaria la asunción de responsabilidades por parte del Estado y de la Iglesia, y la defensa de sus derechos por parte de los trabajadores, los que aparecían como las primeras víctimas del sistema económico y social vigente.

También en América Latina los grupos católicos conservadores manifestaron un fuerte compromiso, ante las primeras manifestacio-

[7] Mgr. Baunard, *Frédéric Ozanam d'après sa correspondance*, Oaris, Ancienne Librairie Poussielgue, 1912, p. 373. Disponible en https://archive.org/stream/frdricozanam00baun#page/372/mode/2up/search/aller+au+peuple, Fecha de consulta: 2/12/2017.

nes de la "cuestión social". Sin embargo, el proceso se desarrolló en un contexto socio-político y religioso con caracteres propios. Apenas superados los turbulentos comienzos de la vida republicana, los Estados iberoamericanos vivieron el desarrollo de dos procesos de concentración de poder, que tuvieron lugar de manera casi simultánea. Si por una parte se produjo, en las jóvenes repúblicas, el progresivo fortalecimiento del poder del Estado, por otra parte las Iglesias locales reclamaron su autonomía y se alinearon gradualmente con la Santa Sede, lo que implicó tensiones y conflictos de importancia. Así pues, Estados e Iglesias se hallaban en proceso de consolidación al plantearse los conflictos en cuestión, y no estaba muy claro a quién le correspondía la mayor responsabilidad o el mayor protagonismo.

Como en Europa, en América Latina las primeras acciones del movimiento social cristiano condujeron a la formación de círculos de obreros, asociaciones de ayuda mutua y cooperativas. En relación con el Cono Sur, en 1878, el Pbro. Ramón Ángel Jara Ruiz y el abogado Abdón Cifuentes fundaron, en Santiago de Chile, el primer Círculo Católico de Obreros; el modelo fue replicado en otras ciudades chilenas. Por otra parte, en 1885, se instaló en la capital de Chile la Sociedad de Obreros San José, por iniciativa de los sacerdotes Hilario Fernández y Joaquín Larraín Gandarillas, vicario general de la arquidiócesis. También en 1885, a impulsos de la Orden Tercera Franciscana, se fundó, en Montevideo, el primer Círculo Católico de Obreros. Finalmente, en 1892, el padre redentorista alemán Friedrich Grote fundó el primer Círculo Obrero en Buenos Aires, iniciando la obra en Argentina. En resumen, los círculos de obreros fueron, en todos los casos, las iniciativas más destacadas, y más eficientes, en el combate contra la pobreza y la descristianización de las clases obreras.

También la recepción de la encíclica *Rerum Novarum* tuvo su influjo en la región y asumió caracteres diversos en las Iglesias locales, dependiendo tanto del desarrollo económico y social de cada nación, como del grado de compromiso de la jerarquía, del clero y del laicado con la "cuestión social". El documento papal recibió pronta atención en Argentina, Chile, Uruguay, Brasil y México, más tardía en Colombia y Cuba. En todos los casos, se dio sin embargo la "interpretación minimalista" de la *Rerum Novarum*, según expresión del historiador francés Gérard Cholvy. Esta fue la reacción general de los sectores católicos conservadores, que o bien juzgaron excesivos algunos de los

principios de la encíclica o bien dedujeron que el documento no estaba dirigido a sus respectivas sociedades.[8]

En Uruguay, la recepción oficial de la encíclica de León XIII no fue inmediata. Recién en 1896 Mariano Soler,[9] obispo de Montevideo desde 1890, publicó su *Carta Pastoral sobre la Iglesia y las Cuestiones Sociales*[10] y un abultado ensayo complementario, de más de doscientas páginas, *La cuestión social ante las teorías racionalistas y el criterio católico*.[11] El retraso resulta desacostumbrado tratándose de Soler, quizás justificable por la situación personal del obispo.[12] De todos modos, lo más interesante es el enfoque que Soler le dio a su estudio. Teniendo en cuenta consideraciones pedagógicas –cristianizadoras– y estratégicas, Mariano Soler optó por centrar su exposición en "la teoría cristiana y social del trabajo":

> El problema del trabajo inquieta efectivamente a todos los espíritus; es hoy la cuestión social más importante. Es pues muy conveniente exponer la teoría cristiana y social del trabajo, dado que filósofos y economistas, que se glorían en pertenecer a la escuela revolucionaria

[8] Gérard Cholvy, *La religion en France de la fin du XVIIIE siècle à nos jours*, Paris, Hachette, 1998, p. 48.

[9] Mariano Soler (1846-1908) ordenado sacerdote en 1872, doctor en teología y derecho canónico por la Pontificia Universidad Gregoriana, fundador del Club Católico de Montevideo (1875) y de la Universidad Libre o Católica (1878), segundo fundador del Colegio Pio Latinoamericano de Roma, tercer obispo de Montevideo (1890-1897), primer arzobispo de Montevideo (1897-1908).

[10] Mariano Soler, *Pastoral de Monseñor Soler para la Cuaresma de 1896 sobre la Iglesia y las cuestiones sociales*, Montevideo, 2 de febrero de 1896, XXII pp. Soler seguía la tradición de algunos obispos de regiones industriales de Francia, que dedicaban las cartas pastorales de Cuaresma a denunciar las circunstancias injustas de la vida de los trabajadores.

[11] Mariano Soler, *La cuestión social ante las teorías racionalistas y el criterio católico*, Montevideo, 1896, p. 232. Véase S. Monreal, "Le catholicisme social dans le cône sud-américain", ob. cit.

[12] Desde 1887 Soler tenía el propósito de ingresar a la vida religiosa, como franciscano, y de retirarse en Tierra Santa. En diciembre de ese año partió a Roma, para participar de las celebraciones del jubileo sacerdotal de León XIII y siguió viaje hacia Jerusalén, en compañía de Alberto Heber Jackson y Jacinto Casaravilla, dos amigos cercanos. Soler volvió a Uruguay en 1889 y retomó sus actividades con su energía habitual. En febrero de 1890, a la muerte de Mons. Inocencio Yéregui, obispo de Montevideo, Soler fue encargado del gobierno eclesiástico y de la administración interina de la diócesis. En diciembre, viajó a Roma para solicitar al Papa la autorización para retirarse con los franciscanos en Jerusalén. León XIII no aceptó su petición; en enero de 1891 Soler fue designado tercer obispo de Montevideo y, en marzo, asumió sus nuevas funciones. Susana Monreal, "El Club Católico de Montevideo (1875-1890). Presencia de Mariano Soler", en Mª del Rosario Griego y otros, *Mariano Soler. Acción y obras*, Montevideo, Hegil, 1991, pp. 273-276.

> y que sueñan con un orden fundado en la negación de Dios, pretenden que el cristianismo es el enemigo del trabajo, del obrero y del capital, enemigo por tanto de los elementos esenciales para el progreso y la prosperidad de los pueblos civilizados. Es pues necesario anular tal inquietud anticristiana y antisocial.[13]

Por otra parte, Soler se proponía investigar "la causa que ha suspendido en sus efectos y en sus progresos la acción benéfica y pacífica de la Iglesia en las cuestiones sociales y que nos ha conducido por el socialismo a los extremos horripilantes del anarquismo".[14] Soler denunciaba al anarquismo y a la incredulidad que consideraba responsables de la situación:

> La descatolización de las masas populares realizada por los gobiernos y las masas liberales, he aquí la explicación de este fenómeno sin igual. La abolición de Dios de la conciencia, de la escuela, del taller, del gobierno, he aquí la causa. El anarquismo es el resultado lógico de las doctrinas enseñadas durante más de un siglo por la Revolución; doctrinas que la Iglesia ha condenado y que los pueblos y los gobiernos despreciaron cuando ella pleiteó a favor de la verdadera prosperidad de las naciones. [...]
>
> Todos los desastres que las sociedades contemporáneas sufren no son más que las consecuencias necesarias de las premisas impuestas por los publicistas que proclamaron la secularización de la sociedad, renegando de las sublimes y regeneradoras enseñanzas del Evangelio, transmitido por el magisterio de la Iglesia católica.[15]

En un país en avanzado proceso de secularización, en una sociedad en la cual la influencia anarquista era notoria en las organizaciones sindicales, las conclusiones de Soler tenían un tono de concordia: "¡Dios quiera que podamos contribuir a acelerar entre nosotros la conciliación de los deberes del capital con los derechos y los deberes del trabajo, de

[13] Mariano Soler, *Pastoral...*, ob. cit, p. IV.

[14] Ibid., p. XVII.

[15] Ibid., pp. XIX-XXI.

los patronos con los obreros, de los ricos con los pobres, siguiendo los consejos de una economía más humana y las inspiraciones de la sublime virtud de la caridad cristiana!"[16] Por otra parte, Soler dirigía su publicación complementaria, *La cuestión social ante las teorías racionalistas y el criterio católico*, "a todos los hombres de buena voluntad, deseosos de alcanzar el bien del pueblo, lo que constituye el ideal del cristianismo".[17]

Compromiso social y presencia política

En los primeros años del siglo XX, surgieron las primeras propuestas orientadas a que la militancia social de los católicos se encaminara hacia la acción política. Entre los católicos montevideanos, cercanos al arzobispo y a sus propuestas, las posiciones políticas eran diversas: había blancos y colorados, espíritus reformistas y perfiles conservadores. El liderazgo de Mariano Soler fue determinante ante esta situación y, una y otra vez, su prioridad fue mantener la unidad de los creyentes. Seguramente percibía la complejidad de lograr apoyo político para un partido católico, en un escenario con adhesiones tan fuertes y emocionales a los partidos históricos, que habían nacido con "la patria". Temería tal vez que las pasiones políticas pudieran separar a los católicos en tiempos complejos para la Iglesia uruguaya. Casi cincuenta años más tarde, evocando las circunstancias políticas de comienzos del siglo, Joaquín Secco Illa manifestaba:

> […] Los católicos que actuaban en la vida pública estaban aprehendidos en las filas de los partidos tradicionales. Tanto es así, que en las épocas duras, de persecuciones, el inconveniente que se notaba para la eficacia de la defensa de la acción pública católica era, precisamente, esa divergencia de los ideales partidarios. […] Había fines de reunión, poco menos que tumultuosos, cuando aparecía el calor del cintillo al que cada uno profesaba sus apasionados amores.[18]

---

[16] Ibid., p. XXII.

[17] Mariano Soler, *La cuestión social…*, ob. cit., p. 3.

[18] J. Secco Illa, *Historia de la Unión Cívica*, ob. cit., p. 21. La expresión "cintillo" en su acepción de cinta o cordoncillo que, en los sombreros, se usaba para ceñir la copa, se refiere, en Uruguay, a las cintas blancas o coloradas que se llevaron, desde 1836, en los sombreros. Las cintas, cintillos o divisas aparecían especialmente en momentos de enfrentamiento político.

La opción por no promover la política partidaria de línea católica no eliminaba, sin embargo, las preocupaciones y los intereses políticos del arzobispo. Por un lado, desde fines del siglo XIX, Mariano Soler planteaba la necesaria conciliación entre la Iglesia Católica y el "espíritu nuevo" o espíritu moderno. Y puntualizaba los elementos que caracterizaban al llamado "espíritu nuevo": "el desarrollo de los conocimientos humanos"; "la ciencia" –como vía para investigar "las leyes y fuerzas de la naturaleza en las obras del Creador"–; "la libertad" –manifestándose contra la esclavitud y el despotismo, y a favor "de la libertad civil y política de la raza humana" –; "la condición progresiva de las masas" –como manifestación de "la fraternidad de los hombres y la paternidad de Dios".[19]

En la misma línea, en 1900, en la apertura del III Congreso Católico, Soler reafirmaba el principio democrático, en su opinión, legitimado por Dios:

> [...] la democracia ha llegado al poder [...], y este ascenso de las clases populares es conforme a los principios católicos, según los cuales, aunque el poder siempre viene de Dios, ningún gobernante tiene delegación directa divina, sino la sociedad. Por lo tanto, la soberanía reside en esta, esto es, en el pueblo, quien la distribuye necesariamente según la forma de gobierno que adopte.[20]

Por otro lado, Soler asoció, de manera constante y repetida, "la decadencia de los pueblos y el abandono de la fe religiosa": "Todos los espíritus cultivados e imparciales que miran con alarma el estado presente y que se inquietan por el porvenir, coinciden en señalar la propaganda irreligiosa como el origen del malestar y de la perversión que aqueja a una parte tan considerable de la sociedad contemporánea".[21] Asociaba esta afirmación con el reclamo de libertad para la Iglesia católica, para las congregaciones religiosas y para sus obras; la mis-

---

[19] Mariano Soler, *El espíritu nuevo. La Iglesia y el siglo. Tendencias, conveniencia y razones de la conciliación de ambos. Pastoral del Excmo., Sr. Arzobispo Dr. D. Mariano Soler con ocasión del solemne homenaje a Jesucristo redentor en el año 1900,* Montevideo, Tipográfica Uruguaya de Marcos Martínez, 1898, pp. 55-57.

[20] "Discurso de Soler en apertura de III Congreso Católico", *El Bien*, 8 de noviembre de 1900.

[21] Mariano Soler, *Memorándum Pastoral del Excmo. y Smo. Señor Arzobispo de Montevideo a los católicos de la República. Consideraciones sobre la crisis religioso-social contemporánea*, Montevideo, s. e., 1901, p. 9.

ma libertad que tenían los anarquistas –"esos siniestros soñadores de la destrucción universal"–, los socialistas –"cuyo programa es la destrucción de la propiedad, de la familia y de la patria"–, y la francmasonería –"esa congregación secreta".[22] Debe puntualizarse que este texto data de 1901. En ese año tuvieron lugar fuertes enfrentamientos entre católicos y anticlericales, y el gobierno tomó medidas que fueron juzgadas como jacobinas. Como ejemplo, en abril de 1901 el Poder Ejecutivo decretó la prohibición de ingreso al país de religiosos europeos, recursos humanos absolutamente imprescindible para la Iglesia uruguaya.

En este contexto, en una sociedad democrática y mayoritariamente católica, y ante los excesos del capitalismo que provocaban tanto opulencia como pauperismo, en relación con la cuestión social se exigían dos respuestas: la caridad y la justicia. Soler nunca descartó la acción caritativa ni la acción de sociedades de carácter paternalista, como los Círculos Católicos. No obstante, ante los avances del socialismo que percibía como enemigo de la religión, sus opciones se fueron decantando y comenzó a asociarse los conceptos de catolicismo social y de democracia cristiana. No debe ignorarse que, en enero de 1901, León XIII había publicado la encíclica *Graves de communi*, en la que, por primera vez, se utilizaba la expresión "democracia cristiana" en un documento papal. Sin embargo, también es claro que el Papa no adjudicaba ninguna connotación política a esta expresión: "No hay duda alguna sobre lo que pretende la democracia social y a lo que debe aspirar la democracia cristiana". Si la primera se orientaba a la obtención de bienes materiales y planteaba que la autoridad residía en el pueblo, "la democracia cristiana, por el hecho mismo de recibir ese nombre, debe estar fundamentada en los principios de la fe divina", procurando perfeccionar los ánimos. "Nada pues para ella tan santo como la justicia que manda que se conserve íntegro el derecho de propiedad, defiende la diversidad de clases, propia de toda sociedad bien constituida y quiere que su forma sea la que el mismo Dios su autor ha establecido". "Nada hay de común –concluía– entre la democracia social y la cristiana y que entre sí difieren como se diferencia la secta del socialismo y la profesión de la religión cristiana". En definitiva, democracia cristiana debía comprenderse como "acción

---

[22] Ibid., p. 48.

benéfica cristiana en favor del pueblo" y la misma implicaba la unidad de los católicos.[23]

En Uruguay, el nuevo concepto pronto se vio plasmado en iniciativas concretas orientadas a la acción política, aun cuando la jerarquía, más precisamente Soler, siguiendo las orientaciones romanas, siempre se mostró remiso a la formación de un partido católico. Una y otra vez afirmó: "es necesaria la unión más estrecha y fraternal" y relacionaba claramente el concepto de unidad con su oposición a la creación de un partido católico: "La unidad católica reside desde luego en la unión de los corazones, santuarios de un mismo Dios, que un mismo Espíritu solicita, que un mismo Amor abraza: no es la unidad artificial y arbitraria de un partido humano. Penetrémonos, pues, de la grandeza divina de esa unión y unidad, que Cristo trajo al mundo".[24]

El obispo llegó incluso a plantear que los proyectos de formar un partido cristiano podrían representar un "pecado contra este deber de unidad": "Tenemos una Iglesia divina, una unidad de la que Dios mismo cierra sus benéficos eslabones, a fin de que no tengamos necesidad, para estar unidos, de la pobre y mezquina unidad de un partido: para la *unión católica* no necesitamos de un *partido político*".[25]

Si bien está claro que, en un principio, Soler no alentó la formación de un partido católico, el arzobispo no se abstuvo de promover el desarrollo del espíritu ciudadano en el campo político y los principios demócrata-cristianos en el campo social. Así lo expresó en 1900, en ocasión del Primer Congreso de los Círculos Católicos de Obreros. En el acto de clausura, Soler manifestó: "Es cierto que nuestros Círculos de Obreros no son más que una preparación para la democracia social cristiana, que es la dueña incontestable del porvenir".[26] Dos años más tarde, en el II Congreso de los Círculos Católicos, se realizaron avances, promoviéndose la formación democrática-cristiana de los trabajadores católicos en los Círculos obreros. Estos trabajos culminarían con la fundación de la Unión Democrática Cristiana, el 4 de diciembre de 1904.

[23] *Graves de communi re. Carta encíclica de S.S. el Papa León XIII*, Roma, 18 de enero de 1901. Disponible en http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18011901_graves-de-communi-re.html. Traducción de la autora.

[24] Mariano Soler, *Pastoral del Excmo. y Rvmo. Sr Arzobispo sobre el deber de la hora presente*, Montevideo, Tipografía Uruguaya, 1906, pp. 25-26.

[25] *Ibid.,* p. 28. La cursiva está en el original.

[26] "Congreso de los Círculos Católicos", *El Amigo del Obrero*, 31de mayo de 1900.

Por otra parte, en diciembre de 1907, Soler señalaba:

> En efecto, ya está visto que no existe medio más eficaz que el ejercicio de los derechos cívicos para defender nuestras obras, nuestras instituciones y nuestra causa. Por no haberlo reconocido así, la racha jacobina lo arrasó todo en una nación cristianísima como Francia. O disponerse a perderlo todo, o determinarse a luchar entusiasta y eficazmente con esas dos armas poderosas: la prensa y la organización cívica de los católicos. Y tanto más seguros debemos estar acerca de la obra emprendida ya que es notorio que, así León XIII como Pío X, han recomendado con insistencia ambas cosas.[27]

En pocos meses, las circunstancias habían cambiado. Se multiplicaban iniciativas y proyectos que resultaban contrarios a la doctrina cristiana –ley de divorcio– o francamente jacobinos –retiro de los crucifijos de los hospitales públicos y de las demás dependencias a cargo de la Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia Pública, dependiente del Ministerio de Gobierno. Entre 1907 y 1911 se desarrollaron los trabajos de preparación de la fundación de la Unión Cívica.

Mariano Soler murió en setiembre de 1908, en viaje de regreso a Uruguay desde Italia. Tres años más tarde, entre el 5 y el 8 de noviembre de 1911, se reunió el IV Congreso Católico del Uruguay, del cual surgieron tres organizaciones católicas especializadas: la Unión Social, la Unión Económica y la Unión Cívica. Un año más tarde, se reuniría la primera convención de la Unión Cívica, que culminó con la aprobación de su programa como partido católico.

Entre 1904 y 1911 surgieron entonces, en circunstancias complejas, dos entidades católicas, en cuyo estudio nos vamos a detener.

La proto democracia cristiana: la Unión Democrática Cristiana

En diciembre de 1904 nació la Unión Democrática Cristiana (UDC), fruto de la iniciativa de un grupo de católicos progresistas, vinculados

[27] Carta de M. Soler. Arzobispo de Montevideo, a J. Secco Illa, presidente de la Unión Católica, Montevideo, diciembre 1907, cit. en J. Secco Illa, *Historia de la Unión Cívica*, ob. cit., p. 51. No se encuentra copia de esta carta en el Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo.

al Círculo Católico de Obreros de Montevideo y conscientes a la vez de la necesidad de una acción social de proyecciones más amplias.[28] Integraba el grupo el presbítero Lorenzo Pons, el doctor Oriol Solé y Rodríguez, José Notaroberto, Luis Muzio, Eduardo Cayota, Víctor Garciandía, Clemente Gutiérrez, Evaristo Novoa, Juan Cánepa Franco.[29] Se destacó el padre Pedro Oyazbehere,[30] secretario personal de Soler y más tarde asesor de la UDC. La obra contó con el respaldo de Soler.

En noviembre de 1903, en el periódico de los Círculos Católicos, *El Amigo del Obrero*, la UDC publicaba su primera proclama, en la que definía sus propuestas:

> El obrero no es ni será jamás en adelante un esclavo y menos una bestia de carga que, después de soportar las fatigas de un trabajo penoso, no tiene derechos sobre la tierra, y se contenta el dueño con llenarle escasamente las necesidades del estómago; no, el obrero es y debe ser un hombre consciente de sus actos, y sabedor perfecto de que si bien es cierto que tiene deberes que cumplir, tiene también derechos que vindicar; y que si Dios le ha negado bienes de fortuna en la tierra, le ha dado en cambio brazos y firme y resuelta voluntad para el trabajo,

[28] Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización. 1896-1919*, ob. cit., pp. 165-176; Mario Cayota, "Social Cristianismo en el Uruguay. Reflexiones sobre sus orígenes", en *Cuadernos del CLAEH*, Nº 11, 1979, pp. 33-72; Pedro Alfonso, *Sindicalismo y revolución en el Uruguay*, Montevideo, Ediciones del Nuevo Mundo, 1970, pp. 32-47.

[29] Lorenzo Pons y Pons (Menorca, 1844-Montevideo, 1906). Estudió en el seminario de Barcelona y se doctoró en teología y derecho canónico. En Montevideo desde 1882, fue capellán del monasterio de la Visitación y de la penitenciaría, párroco en las iglesias del Cordón y San Francisco. Fue archivista y bibliotecario de la arquidiócesis y el primer biógrafo de Mons. Jacinto Vera. Oriol Solé y Rodríguez (Montevideo, 1860-1922). Abogado y escritor; fue diputado por el partido Colorado, presentando el primer proyecto de ley sobre descanso semanal, y cónsul de Uruguay en Hamburgo. Eduardo Cayota (Montevideo, 1881-1955). Alumno del Liceo de Estudios Universitarios, fundado por Soler, ingresó prematuramente al mundo del trabajo, debido a la quiebra de la empresa familiar. Por sus vinculaciones con los padres salesianos italianos, tomó temprano contacto con los movimientos socialcristianos europeos.

[30] Pedro Oyazbehere (Montevideo, 1861-1928). Nació en una familia de inmigrantes vasco-franceses, estudió con los padres salesianos, ingresó en 1880 al Seminario, inaugurado ese año bajo la dirección de la Compañía de Jesús, y fue ordenado sacerdote en 1890. Fue secretario personal de Soler, cura párroco en el Cerro, Durazno y Canelones, promotor de la educación católica y de la organización de los obreros católicos. Como asesor de la UDC, se distinguió en sus polémicas con los anarquistas. Fue también un periodista destacado, como coeditor de *El Bien*.

> trabajo que debe ser valorado por el patrón, no según los caprichos de un egoísmo menguado, sino según las leyes santas de una justicia incorruptible, ampliada con la santa caridad de Aquel que se condolía de las necesidades de las turbas [...]"[31]

Un mes más tarde quedó constituida la Comisión Provisoria de la UDC, integrada en partes iguales por "obreros manuales" y "obreros de distintas profesiones". Se precisaba además que los integrantes de la Comisión debían ser trabajadores, lo que acercaba a la nueva organización a las organizaciones sindicales cristianas que estaban surgiendo en Europa. Integrada por obreros manuales, empleados y también intelectuales católicos, la UDC fue concebida como un centro de formación doctrinal, que se proponía fundar su acción sindical y política en los principios demócrata-cristianos. La organización publicó, desde 1909, el semanario *El Demócrata* como instrumento de difusión de sus propuestas y de incursión en el ambiente sindical.[32]

Pedro Oyazbehere fue el portavoz de algunas propuestas, de especial importancia para los militantes de la UDC, que proponían la solución de los problemas sociales a través de planteos equidistantes tanto del liberalismo como del socialismo. Basándose en las ideas expuestas en diversas encíclicas papales, Oyazbehere sostenía que no había obstáculos precisos para que el catolicismo se opusiera a la socialización, cuestionando en consecuencia la intangibilidad del derecho de propiedad y evocando la comunidad de bienes de los primeros cristianos:

> Los primeros cristianos, a ejemplo del colegio apostólico, practicaban en Jerusalén un comunismo voluntario. Más aún, el ideal de la perfección evangélica realizado en la vida religiosa llega hasta la renunciación del derecho de propiedad, o al menos hasta la del libre uso de este derecho. Luego pues, si el socialismo planteara sus aspiraciones sobre un comunismo hijo de la doble

[31] "Unión Democrática Cristiana. ¡Obreros, a formar!", en *El Amigo del Obrero,* 19 de noviembre de 1903.

[32] *El Demócrata* fue publicado entre mayo de 1906 y enero de 1924. Su primer editor fue Luis Muzio, a quien sucedió Eduardo Cayota en 1909.

> elección del individuo, nada habría que pudiera oponer a las tradicionales enseñanza de la Iglesia.[33]

En resumen, para estos proto demócrata cristianos los postulados del socialismo moderado no parecían oponerse a la doctrina social de la Iglesia y al concepto cristiano de propiedad, para el cual deben ser compatibles el derecho inherente a la persona a disponer de sus bienes y el bien común. La propuesta de cambio social se extendía también al régimen del salario, que cuestionaban, manifestándose partidarios de la participación de los trabajadores en los beneficios de las empresas y de la producción en cooperativas.[34] En tal sentido, la supresión del salario fue un postulado significativo de la UDC, como alternativa pacífica de cambio social, a través de la instauración de un sistema de producción autogestionado. En 1917 se leía en *El Demócrata*:

> A la supresión del salario propendemos los demócratas cristianos, no por la acción directa –y esto nos separa fundamentalmente del sindicalismo revolucionario– sino por la cooperación y la asociación no solo para que la transformación se verifique sin connotaciones violentas, sino que también para que las instituciones sindicales que han de sustituir al capitalismo en la dirección de la producción [...] puedan afrontar y resolver con acierto los graves y trascendentales problemas que la gran transformación traerá aparejada.[35]

Algunas de estas ideas habían sido esbozadas, solo esbozadas, por Mariano Soler desde fines del siglo XIX. En efecto, en 1898 escribía: "La terrible palabra socialismo es, en su expresión primaria, el grito de desesperación de seres hambrientos, sobre quienes se ha descargado la pesada mano de la avaricia y de la injusticia, y es por falta de caridad cristiana que se ha agravado el tremendo problema social".[36] Unos años

---

[33] Pedro Oyazbehere, "Catolicismo y Socialismo", en *El Bien*, 25 de abril de 1908.

[34] Veáse Josep Ignasi Saranyana (dir.) y Carmen José Alejos Grau (coord.), Teología en América Latina, vol. iii. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001), Madrid, Iberoamericana Editorial Vervuert, 2002, pp. 251-253; Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social,* ob. cit., pp. 165-176.

[35] "Polémica acerca del sindicalismo", en *El Demócrata*, 1º de marzo de 1917.

[36] Mariano Soler, *El espíritu nuevo*, ob. cit., p. 57.

más adelante, el padre Andrés Pont y Llodrà,[37] residente en Montevideo entre 1898 y 1901, escribió, en *El Bien*, una serie de artículos titulada "Catolicismo social-Democracia cristiana". En ellos vinculaba postulados del pensamiento demócrata cristiano con pensamientos de Santo Tomás, retomados en el siglo XIX por Wilhelm Ketteler: "[…] el catolicismo social no es una reacción contra el socialismo, ni una novedad, es la reintegración del más puro derecho cristiano formulado con filosófica precisión en la *Suma*".[38]

A las propuestas teóricas, la UDC sumó el apoyo a reclamos sociales precisos, lo que motivó algunas tensiones con grupos católicos más moderados o conservadores.[39] En diciembre de 1906, el presidente Batlle y Ordóñez envió a la Asamblea General el proyecto de "ley de horario obrero", que incluía la jornada laboral de 8 horas, el descanso semanal rotativo y la prohibición del trabajo para menores de 13 años. Dos proyectos de ley sobre descanso semanal –dominical– obligatorio habían precedido al propuesto por Batlle –el del Consejo Superior de los Círculos Católicos de Obreros, en 1903, y, en 1904, el de Oriol Solé y Rodríguez, diputado colorado y católico, miembro de la UDC– pero habían sido rechazados por los colorados progresistas por sus posibles implicancias religiosas. Como sea, la UDC manifestó su apoyo al proyecto batllista, mientras el periódico católico histórico *El Bien* editorializó en su contra, arguyendo que la limitación del horario laboral promovería vicios entre los trabajadores. Del mismo modo, ante la huelga ferroviaria de 1908 –de consecuencias bien complejas porque paralizó saladeros y frigoríficos– durante el gobierno batllista moderado de Claudio Williman, las dos líneas católicas manifestaron sus diferencias. Mientras la UDC, a través de *El Demócrata*, manifestó su apoyo a la Unión Ferroviaria y reclamó la acción arbitral del gobierno, *El Bien* se alineó con las autoridades, condenando la impru-

---

[37] Andrés Pont y Llodrà (1861-1938), sacerdote ordenado en 1885 en la diócesis de Palma de Mallorca. En 1898 viajó a Uruguay; en 1901 retornó a Europa, realizó estudios en Lovaina y París, y se relacionó con organizaciones sociales católicas alemanas. Entre 1901 y 1907 residió en Buenos Aires, donde apoyó al padre Friedrich Grote y dirigió la Liga Democrática Cristiana. A pedido del obispo Pere Joan Campins, retornó a Mallorca, donde dirigió el diario *La Gaceta* hasta 1909, cuando fue destituido por el carácter social de su pensamiento. Fue corresponsal de Acción Social Popular en Mallorca, rector de San Marçal (1909-1913) y de Llucmajor (1913-1938).

[38] Andrés Pont y Llodrà, "Catolicismo social-Democracia Cristiana", en *El Bien*, 27 de julio de 1902.

[39] Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social,* ob. cit., pp. 144-153.

dencia obrera y apoyando la clausura de la Unión Ferroviaria, lo que finalmente aconteció.[40]

Ante tan netas diferencias en temas sociales, con evidentes connotaciones políticas, la idea de promover la creación de un partido católico no parecía atinada para la jerarquía. Las diferencias se vieron agravadas, desde 1907, cuando el sacerdote italiano Romolo Murri[41] fue suspendido *a divinis* –sería excomulgado en 1909– por su acción política. La línea más conservadora de los católicos uruguayos destacó la convergencia de las propuestas demócrata-cristianas de Murri con las iniciativas de la UDC, lo que motivó varios desencuentros. A pesar de la discreta acción de Juan Zorrilla de San Martín, desde la dirección de *El Bien* hasta 1905, y del propio Mariano Soler, como arzobispo de Montevideo, no resultaba fácil conciliar ambas posturas.

A partir de 1908, diversos hechos provocaron el debilitamiento progresivo de la UDC. A la muerte de Soler se sumó la opción de la jerarquía a favor de la promoción de los Círculos Católicos de Obreros, y la supresión, en 1910, de la Liga Democrática Cristiana argentina, con la cual la organización uruguaya tenía una estrecha relación.[42] Estos hechos afectaron a la UDC, que inició un lento proceso de desaparición.

El protagonista político: la Unión Cívica

Entre el 5 y el 8 de noviembre de 1911, se reunió, en Montevideo, el IV Congreso Católico. En marzo de ese año se había iniciado la segunda presidencia de José Batlle y Ordóñez. El de 1911 sería el último de los congresos católicos que habían comenzado a reunirse en 1889 y que habían puesto a la Iglesia católica en movimiento, ante el proceso secularizador y los avances del anticlericalismo de Estado. El "Proyecto

---

[40] "La huelga ferrocarrilera", en *El Demócrata*, 1º de marzo de 1908; "La cuestión obrera", *El Bien*, 23 de febrero de 1908.

[41] Romolo Murri (1870-1944), ordenado sacerdote en 1893, promovió la Federación Universitaria Católica Italiana, y fue un apoyo importante de la *Opera dei Congressi* y de los inicios de la democracia cristiana. En 1904, ante la disolución de la *Opera dei Congressi*, impulsó la creación de una partido católico, la *Lega Democrazia Nazionale*, por el que fue electo diputado. Acusado de modernismo, fue suspendido *a divinis* y más adelante excomulgado. En 1898 fundó la revista *Cultura sociale*, llamada *Rivista di Cultura* desde 1906. Se reconcilió con la Iglesia antes de morir.

[42] Néstor T. Auza, *Los católicos argentinos, su experiencia política y social*, 2ª ed., Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1984, pp. 115-133.

Congresos" lanzó a la acción a todos los sectores católicos, otorgó al laicado un especial protagonismo y promovió iniciativas en casi todas las áreas de la vida social.[43] En 1889, como resultado del Primer Congreso, se había creado la Unión Católica del Uruguay, organización laical que sería reestructurada veinte años más tarde. En efecto, en el IV Congreso, también llamado "Congreso de las Tres Uniones", la Unión Católica daría origen a tres nuevas instituciones: la Unión Social, la Unión Económica y la Unión Cívica.

Estas importantes decisiones se tomaron en circunstancias delicadas para la Iglesia uruguaya. Después de la muerte de Soler, el Arzobispado de Montevideo quedó vacante durante once años. Las relaciones diplomáticas con la Santa Sede estaban interrumpidas desde 1887 y, en 1908, el gobierno colorado batllista resolvió no enviar la terna de candidatos a la sede arzobispal a Roma, como establecía la Constitución de 1830. La Santa Sede designó administrador apostólico al obispo auxiliar de Montevideo, monseñor Ricardo Isasa,[44] quien se mantendría en el cargo hasta la entrada en vigencia de la nueva Constitución de 1917, que estableció la separación de la Iglesia del Estado. Mariano Soler y Ricardo Isasa habían sido compañeros desde la adolescencia como jóvenes seminaristas, estudiantes en el colegio de la Inmaculada Concepción en Santa Fe primero, en la Gregoriana más tarde, fueron ordenados el mismo día, y regresaron juntos a Uruguay. No nos consta sin embargo si fueron amigos más o menos cercanos; eran dos personalidades muy diferentes. Menos dotado intelectualmente que Soler, Isasa fue un buen sacerdote, tenía un temperamento fuerte, podía llegar a ser autoritario, carecía de las dotes del líder, y estuvo a la cabeza de la Iglesia uruguaya en el momento más difícil de su historia.

La creación de las tres Uniones –Social, Económica y Cívica– fue el resultado del trabajo realizado por la comisión integrada por Miguel Perea y Antonio Rius, para revitalizar la participación católica en diversas áreas, incluido el terreno electoral. En tal sentido, existían, desde

---

[43] Daniel Bazzano y otros, *Breve visión de la historia de la Iglesia en el Uruguay*, Montevideo, Librería San Pablo-Observatorio del Sur (OBSUR), 1993, pp.102-105.

[44] Ricardo Isasa (1846-1929). Sacerdote ordenado en 1872, doctor en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Obispo auxiliar de Montevideo desde 1891 y obispo de la recién creada diócesis de Salto, desde 1897, cargo que no pudo asumir por problemas con el gobierno. A la muerte de Soler, fue designado administrador apostólico de la provincia eclesiástica del Uruguay (1898-1918). Al retirarse de sus funciones, desarrolló labores pastorales en la zona de Villa Dolores, donde se encontraba la quinta familiar.

1905, propuestas de organización de los católicos para la preservación del "orden social cristiano" [...] "hondamente herido por leyes desmoralizadoras y disolventes y [...] amenazado de nuevos y más graves ataques todavía".[45] Y desde diciembre de 1907, Mariano Soler había manifestado su apoyo –"bendigo y aplaudo"– a "la organización cívica de todos los elementos católicos del país".

Con el citado apoyo de Soler, entre 1907 y 1911, se desarrolló una primera etapa poco orgánica, marcada por la improvisación y el voluntarismo: circulares que apelaban a la inscripción cívica de los católicos, reuniones de muy escasa convocatoria y la organización de los primeros clubes cívicos, en la mayoría de los casos a partir de los comités parroquiales –y con el apoyo de los curas párrocos.[46]

En el congreso de 1911 se recogió el modelo formulado por Pío X para la acción de los católicos italianos, en su encíclica *Il fermo propósito* de 1905. A través de este documento, que habilitaría la creación de la Acción Católica, Pío X autorizaba a los católicos a participar de la vida política y de la lucha electoral, como abogados militantes de los derechos de la Iglesia.

La propuesta del Congreso Católico procuraba distribuir al laicado católico en tres entidades, para evitar la dispersión por razones políticas.[47] Por un lado, quienes no estaban dispuestos a apartarse de sus tradiciones o de sus convicciones, blancas o coloradas, podrían militar en las organizaciones que adherían a los principios sociales y económicos del catolicismo. Por otro lado, la Unión Cívica (UC) como partido político ganaba libertad para actuar de manera independiente del sistema bipartidista tradicional y se erigía en una nueva opción electoral. En tal sentido, como director de *El Bien Público*, Secco Illa

[45] "Proyecto de Evaristo Novoa presentado ante el Consejo Superior de los Círculos Católicos de Obreros. Montevideo, 1° de noviembre de 1907", cit. en J. Secco Illa, *Historia de la Unión Cívica*, ob. cit., p. 37.

[46] Recuerda Secco Illa: "Convocábamos para una reunión, por ejemplo, en la Plaza Garibaldi [...] y aunque 'metíamos' mucho barullo, teníamos tres correligionarios de buena fe y otros curiosos que se les importaba muy poco lo que estábamos diciendo en esa reunión; y a mí me pasaba muy a menudo un hecho que me mortificaba sobre manera. Al día siguiente de realizada la reunión, venía un cliente de la más alta responsabilidad a mi estudio, y me decía: 'Doctor, ¡ya lo vi ayer hablando solo en la Plaza Garibaldi!' (Hilaridad)". J. Secco Illa, *Historia de la Unión Cívica*, ob. cit., p. 63. Véase J. Secco Illa, *El civismo católico: su primera etapa 1907 diciembre 1910*, Montevideo, Talleres Vita Hnos., [1911].

[47] Véase Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social,* ob. cit., pp. 257-285; T. G. Brena, Religión, política y agnosticismo, Montevideo, Mensaje Cívico Cristiano, 1965; J. Secco Illa, *Historia de la Unión Cívica*, ob. cit.

había escrito en 1906: "Ya no tenemos, como al principio, que confiar en los sucesos ni en el apoyo de los partidos actuales. ¡Los colorados proscriben hoy francamente a los católicos en sus filas; y los nacionalistas, si no los proscriben, no los ayudan y pueden llegar a proscribirlos! Los moldes de la causa católica tienen, pues, que reformarse".[48]

Sin embargo, era evidente que existían diferencias, en algunos puntos muy importantes, entre los católicos uruguayos, y que debían buscarse las vías para neutralizarlas. El común interés en "la defensa de la causa" no lograba evitar las tensiones entre los más progresistas, afines a las propuestas económicas y sociales del reformismo batllista, y los más conservadores, que se resistían tenazmente a dichos planteos.[49] De acuerdo a algunos, en los campos social y económico pareció primar la intención de neutralizar la corriente demócrata-cristiana, vinculada a la UDC, para hacer primar la vertiente caritativa y asistencialista. No obstante, los testimonios no siempre coinciden. Por un lado, al enumerar a los primeros clubes que apoyaron a la UC, los cívicos incluyen el club "Ituzaingó", patrocinado por la "Democracia Cristiana" (sic), liderado por el padre Oyazbehere, por entonces director de *El Bien*, en el que también habría participado Eduardo Cayota.[50] Por otra parte, Zubillaga y Cayota ignoran estas coincidencias de origen, y sostienen que los integrantes de la UDC optaron por un camino propio y siempre divergente de la UC, que asocian al "catolicismo conservador".[51]

Además, la creación de la UC debió enfrentar oposiciones, provenientes de militantes católicos de histórica afiliación a los partidos

---

[48] "Lo práctico", *El Bien Público*, 9 de mayo de 1906.

[49] Desde el punto de vista organizativo, cada una de las tres Uniones tuvo sus propios estatutos y un consejo directivo. Los presidentes de las Uniones y los representantes que cada consejo designara integrarían el consejo general para supervisar de manera general el funcionamiento de las Uniones; tratar los asuntos de interés común; y asesorar a las Uniones en caso de solicitarlo. Integraron el comité general: Jacinto Casaravilla (1857-1944 / presidente), Luis P. Lenguas (1862-1932 / vicepresidente), Joaquín Secco Illa (1879-1947 / presidente de la Unión Cívica), Antonio Rius (presidente de la Unión Social) y Miguel Perea (1858-1942 / presidente de la Unión Económica). Casaravilla, Lenguas, Rius y Perea habían integrado el grupo de jóvenes fundadores del Club Católico de Montevideo, en 1875, todos muy cercanos a Mariano Soler.

[50] Los integrantes de la primera comisión del Club Ituzaingó de la UC fueron Luis A. Pizzorno Scarone (presidente); Hilario Garayalde (vicepresidente); José Notaroberto (tesorero); Luis Muzio y Jorge R. Bullessich (secretarios); Ignacio Arcos Ferrand, S. Morales Herrera, Juan V. Algorta y Antonio Garbarino (vocales). J. Secco Illa, *Historia de la Unión Cívica*, ob. cit., p. 75.

[51] Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social* ob. cit., pp. 169-186.

fundacionales. Estas resistencias no desaparecieron con los años, provocando repetidos debates sobre todo entre la UC y el Partido Nacional.[52] Por otra parte, la figura política que se transformó en el referente de la UC no había integrado el grupo de jóvenes católicos formado con Mariano Soler y que conformaba, 35 años más tarde, la médula del laicado católico. Joaquín Secco Illa,[53] nacido en Montevideo en 1879, era hijo de Francisco Alves da Guimaraes Secco (1843-1926), de origen riograndense, y de Albana Illa Viamonte (1847-1887) –los Illa estaban afincados en tierra oriental desde fines del siglo XVIII; los Viamonte provenían de Buenos Aires. Miembro de la generación que siguió a la de los católicos que rodearon a Soler, no tenía lazos históricos demasiado fuertes con la vida política uruguaya–.

De acuerdo a lo resuelto por el IV Congreso Católico, la UC tenía como objetivo "agrupar, organizar y dirigir a todos los católicos que bajo su dirección quieran ejercer sus derechos políticos".[54] De agosto de 1912 data la aprobación del *Programa-Manifiesto de la Unión Cívica*, en el que se definen como postulados fundamentales: la "búsqueda de la paz como condición básica para la prosperidad pública y privada, el afianzamiento del decoro exterior del país y el logro del nivel de educación cívica requerido para asegurar la marcha regular de la política"; el "señalamiento de la justicia como fundamento de la paz y del consenso sobre el funcionamiento normal de la actividad política"; la "consagración del pluralismo político, sobre la base de un sistema de representación proporcional para todos los cuerpos de origen electivo";

---

[52] La obra de Brena, *Religión, política y agnosticismo* (Montevideo, 1965), lleva como subtítulo "Respuesta al Dr. Fernando Oliú en su libro 'La crisis católica y el Partido Nacional'" y refleja la polémica entre blancos y cívicos a raíz de la fundación, en 1962, del Partido Demócrata Cristiano (PDC), a partir de un sector de la UC. La investigación de Zubillaga y Cayota, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización. 1896-1919,* también deja traslucir el propósito de justificar históricamente, desde la perspectiva demócrata cristiana, la alianza con el marxismo, concretada en 1971 con la creación del Frente Amplio y revitalizada al fin de la dictadura, en 1985, a pesar de la oposición del líder histórico del PDC, Juan Pablo Terra, que no retornó al FA.

[53] Joaquín Secco Illa (1879-1947). Abogado, periodista y político. Fue periodista en *El Bien Público* (1905-1907), profesor de Derecho Civil (1906-1932) y decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de la República (1931-1932). Presidió la Unión Católica, (1908-1911) y la Unión Cívica del Uruguay, desde 1911. Fue electo diputado en 1919 y senador en 1943. En 1939, cuando se reanudaron las relaciones diplomáticas entre Uruguay y el Vaticano, Secco Illa fue designado ministro plenipotenciario y enviado extraordinario del Uruguay ante la Santa Sede.

[54] Cuarto Congreso Católico del Uruguay, Programa, reglamento y proyecto de resolución, Montevideo, Tipográficas Uruguaya, 1911, p. 11.

[…] la "aceptación del principio de la participación limitada del Estado en la vida de la sociedad para cumplir su deber de cooperación y de asistencia –tendiente al logro del bien común– en provecho de todos y especialmente de los más necesitados, aunque advirtiendo sobre la inconveniencia de la tendencia estatizante del partido de gobierno y reservando funciones para su cumplimiento por sociedades intermedias". Se proclamaba también la consagración de la libertad de enseñanza plena, que permitiera superar el monopolio estatal y la docencia irreligiosa oficial; el respeto a la iniciativa privada "en materia de beneficencia", la oposición al régimen divorcista –la primera ley de divorcio databa de 1907–; el expreso rechazo al "intervencionismo estatal en la actividad económica"; la aprobación de leyes sociales que protegieran a los obreros ante la ambición del capital y que favorecieran formas de asociacionismo cooperativo y mutual; la revisión periódica de la política impositiva. También se apelaba al "reconocimiento del pluralismo social a través del mecanismo de la representación profesional", proponiendo un corporativismo muy lejano de las tradiciones nacionales.[55] Este Programa, orientado a la defensa a la religión católica perseguida, reivindicaba, en algunos casos por primera vez, postulados que justificaban la acción política concertada de los cristianos: la representación proporcional; la creación del bien de familia; el contrato colectivo de trabajo; el derecho de huelga reglamentado por ley; el reconocimiento estatal de las organizaciones gremiales que incluyeran en sus estatutos el respeto a la patria, la familia y la propiedad privada.

El programa cívico recogía algunos de los principios del social cristianismo, que había predicado Soler, y pretendía difundir la doctrina social de la Iglesia frente a las posturas socialistas y sobre todo al reformismo batllista. El diario católico *El Bien* fue el portavoz de esta línea de acción, que no fue plenamente compartida por los católicos más afines a la acción social, desde la UDC.

En 1913 tuvo lugar la primera participación de la UC en las elecciones nacionales. La dirigencia no esperaba el ingreso al Parlamento, pero los resultados fueron más que decepcionantes: 482 votos en 31.202 votos emitidos en todo el país, lo que equivalía al 1,71 % de los sufragios. Los católicos seguían votando blanco o colorado. La re-

[55] Unión Cívica del Uruguay, *Manifiesto-Programa y Carta Orgánica*, Montevideo, A. Barreiro y Ramos, 1912, pp. 12-28.

forma de la legislación electoral de 1919, que incluyó el principio de representación proporcional, permitió a la UC el acceso a la Cámara de Representantes, en la persona de Joaquín Secco Illa. Los cívicos recibieron entonces 2.147 sufragios sobre un total de 188.342; el 1,14% del total.[56]

Para concluir

Las relaciones entre la UDC y la UC no fueron fáciles. No se trataba solamente de la articulación entre dos tendencias –más o menos progresistas, moderadas o conservadoras– de los católicos uruguayos frente a las cuestiones políticas y sociales del momento, sino de la incidencia en ellas del complejo contexto uruguayo de las primeras décadas del siglo XX. Las características políticas del período, marcado profundamente por el reformismo social liderado por José Batlle y Ordóñez y su sector; por el deslucimiento de las propuestas anarquistas, socialistas y socialcristianas ante la "cuestión social" por las propias reformas de avanzada promovidas por el gobierno; por las decisiones netamente anticlericales –incluso jacobinas– del coloradismo batllista que debilitaron e incluso descabezaron a la Iglesia Católica son elementos que deben tenerse en consideración.

Con esta enmarañada trama debieron lidiar las dos organizaciones católicas, que guardaron entre sí distancias evidentes. La UDC, con el apoyo de selectos representantes del clero uruguayo, representó una iniciativa sensible ante la problemática social y desconfió constantemente de las posiciones que provenían del que denominaban catolicismo conservador. Por un lado, percibían que esta corriente estaba demasiado comprometida con el empresariado local y, por otro lado, desde 1908 ya no contaron con el liderazgo de la jerarquía para acercar posiciones. Las divergencias habían existido desde un principio: en 1905, ante propuestas de legislación obrerista del gobierno, *El Bien* sostenía que la situación de los trabajadores era "desahogada" y "exenta de zozobras e inquietudes"; desde *El Demócrata* la realidad era percibida de modo bien diferente: "No se nos venga con el socorrido

[56] Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social,* ob. cit., p. 277. La constitución que entró en vigencia en 1919 consagraba garantías al sufragio que no figuraban en la carta de 1830: el sufragio universal para los hombres mayores de 18 años; la inscripción obligatoria en el Registro Cívico Nacional; el voto secreto; la prohibición a los funcionarios policiales y militares de toda actividad política salvo el voto; y la representación proporcional integral.

argumento de que aquí en nuestro país los obreros no tienen razón de quejarse".[57] También era cierto que figuras importantes de las tres Uniones, incluida la UC, tenían vínculos estrechos con el mundo empresarial: con la banca Joaquín Secco Illa, Antonio J. Rius, Vicente Ponce de León, Jacinto Casaravilla y Carlos Druillet integraban los directorios del Banco de Cobranzas y del Banco de Crédito; con el agro Elbio Fernández Algorta; o con la industria Carlos Ferrés.

A pesar de estas discrepancias no menores, la confesionalidad fue el punto de coincidencia entre cívicos y demócrata-cristianos. Para ambos grupos, la defensa de los intereses de la Iglesia católica tuvo la misma importancia, aunque sus estrategias tuvieran matices diversos. En el caso de Uruguay, no se trató, como en otras repúblicas latinoamericanas, de hacer pesar las propuestas católicas en las nuevas estructuras sociales y políticas en proceso de definición, sino de hacer frente al anticlericalismo de Estado en una sociedad aún católica en su mayoría.[58] Sin embargo, la confesionalidad –que implicaba la aceptación de las opiniones y decisiones de la jerarquía en temas no estrictamente dogmáticos– amortiguó la expresión plena de la diversidad y, por eso mismo, acotó la actitud negociadora y de aceptación de las divergencias ideológicas. En la década de los sesenta, Tomás Brena, militante de la UC y más tarde del PDC, afirmaba que "el partido Unión Cívica no fue jamás un partido confesional", porque un partido católico sería "un partido de confesión católica, integrado en los cuadros católicos y subordinado a la autoridad católica".[59] Tal declaración, quizás atractiva para los demócrata-cristianos de la época, resulta de débil fundamentación. Cuando se profundiza en los orígenes y primeras décadas de la UC, resulta evidente la influencia de la jerarquía en la difusión del partido y la decidida participación del clero en la propaganda del mismo. En tal sentido, la actividad de Ricardo Isasa fue intensa, lo que explica la absoluta prohibición de desarrollar actividades políticas que José Johannemann[60] dirigió al clero al ser

[57] "Reflexiones", *El Bien*, 1º de junio de 1905 y "El enemigo", *El Demócrata*, 1º de marzo de 1911, cit. en Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social,* ob. cit., p. 196.

[58] Según el censo oficial de población de 1908, el 61,2 % de la población era católica romana; 37,2 % se declaraba atea, agnóstica o evolucionista; 1,6 % era protestante.

[59] Tomás Brena, *Religión, política y agnosticismo*, ob. cit., p. 9.

[60] José Johannemann, C.Ss.R. (1860-1934). Sacerdote redentorista alemán ordenado en 1886, proveniente de Borusia, provincia de Colonia. En 1889, integró la primera comunidad re-

designado visitador apostólico en la arquidiócesis de Montevideo, a partir de 1918.

Ni la UDC ni la UC alcanzaron el apoyo de la masa católica del país; los católicos uruguayos acotaron el área de influencia política de la Iglesia católica de manera natural, como consecuencia de su propia historia. Por un lado, la UDC, como central obrera demócrata cristiana, alcanzó un apoyo muy relativo, si se compara con la adhesión a la central anarquista, la Federación Obrera Regional Uruguay, la FORU, y a la central socialista, la Unión General de Trabajadores, la UGT. A fines de 1905 –con un total de 7% de obreros afiliados– los anarquistas reunían 32 organizaciones sindicales, los socialistas 25 y solo 8 los socialcristianos.[61] En cuanto a la UC, ya nos hemos referido a los escasos sufragios obtenidos, en un contexto político marcado por el sistema bipartidista fundacional. Prácticamente hasta 1966, los llamados partidos menores o de ideas –partido Socialista, Unión Cívica y partido Comunista– solo reunieron, en conjunto, entre el 8 y el 10% del electorado.[62]

Tanto en Europa como en América Latina, los proyectos políticos católicos se caracterizaron por la diversidad. De todos modos, un patrimonio común relacionó todas las propuestas: una fe compartida, la formación de líderes y militantes en el seno de las estructuras eclesiales, la atención al magisterio pontificio. En Uruguay, tanto la Unión Democrática Cristiana como la Unión Cívica asumieron la defensa de los intereses de la Iglesia católica, y también la defensa de los intereses de sus propios integrantes, con resultados que no siempre se correspondieron con las energías invertidas y los esfuerzos desplegados.

---

dentorista que se instaló en Montevideo; en 1892 formó parte de la primera comunidad de la ciudad de Salta, Era vice-provincial de la provincia de Argentina, cuando fue designado visitador apostólico en la arquidiócesis de Montevideo, entre abril de 1918 y junio de 1919, para gestionar los inicios de la vida de la Iglesia católica independiente del Estado.

[61] P. Alfonso, ob. cit., pp. 33-34.

[62] En las elecciones nacionales de 1966 el PDC recibió el 3,02% de los votos, mientras colorados y blancos reunieron el 89% de los sufragios. En las elecciones nacionales de 1971, las primeras con participación del Frente Amplio, coalición de izquierda creada ese mismo año, colorados y blancos obtuvieron el 81% del apoyo popular y el FA, el 18%.

Iglesia católica, política y partidos en Colombia
1910-1914[1]

EDUARDO POSADA-CARBÓ

El partido Conservador regresó al poder en Colombia por la puerta trasera, a fines de 1885. Lo hizo de la mano del presidente Rafael Núñez, quien requirió de la ayuda conservadora para enfrentar una rebelión Liberal contra su gobierno aquel año. Ex-militante liberal, Núñez promovió la formación del partido Independiente que lo llevó a la presidencia, primero en 1880 y después en 1884. Con los conservadores regresaba también la Iglesia católica, su aliada, en cuyas manos la nueva Constitución de 1886 depositaba la educación de los colombianos, mientras reconocía a la religión católica como la fe de toda la nación. Comenzaba entonces lo que en la historiografía colombiana se conoce como la "Hegemonía Conservadora", cinco décadas de predominio conservador bajo la égida del catolicismo, entre 1886 y 1930.[2] No fue, sin embargo, un predominio exclusivo, ni absoluto,

[1] Agradezco la asistencia investigativa de Luis Gabriel Galán, por los valiosos documentos e indicaciones que me proporcionó, así como el apoyo del Latin American Centre de la Universidad de Oxford. Gracias a la acuciosa lectura de Laura Jiménez Aguado pude corregir un buen número de errores tipográficos de una primera versión de este texto.

[2] Para un recuento clásico, véase Jorge Orlando Melo, "La república conservadora", en *Ideología y Sociedad*, núm. 12, Bogotá, 1975, reimpreso en Mario Arrubla (ed.),*Colombia hoy*, Bogotá, Siglo XXI Editores, 1978. Véase también Malcolm Deas, "Ecuador, Colombia y Venezuela, c. 1880-1930", en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, vol 5, y Christopher Abel, *Política, Iglesia y partidos en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987, especialmente capítulos I y II. Para un panorama general de las relaciones de la Iglesia con el conservatismo durante el período: Fernán González, *Poderes enfrentados. Iglesia y estado en Colombia*, Bogotá, Cinep, 1997, capítulo 4. Una lectura revisionista de la Hegemonía Conservadora se encuentra en mi capítulo: "La vida política", en Eduardo Posada Carbó (ed.), *Colombia. La apertura al mundo, 1880-1930*, Madrid, Taurus y Editorial Mapfre, 2015, vol. 3; y en mi artículo "Limits of Power: Elections under the Conservative Hegemony, 1886-1930", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 77, núm. 2, 1997, pp. 245-280. La cultura del período ha sido abordada en una colección reciente, editada por Rubén Sierra Mejía, *La hegemonía conservadora*, Bogo-

ni libre de resistencias. La más seria desembocó en otra revolución liberal a fines de siglo, que se extendió por tres años, la Guerra de los Mil Días (1899-1902). Pero la alianza conservadora con la Iglesia se vio también enfrentada al gobierno de Carlos E. Restrepo (1910-14) quien, desde la presidencia, buscó alejar al clero de la política electoral.

Este capítulo examina los esfuerzos de Restrepo por secularizar la política colombiana durante su administración. Su programa secularizante, si así puede llamársele, fue más bien moderado. De origen conservador, Restrepo nunca rechazó el postulado central de la constitución de 1886 sobre la religión católica de los colombianos, que merecía por ello protección especial del Estado. Desde temprano, sin embargo, abogó por la tolerancia de cultos, aunque limitada a quienes tuviesen "por base la moral cristiana". También buscó impedir que en el país volviesen a "enardecerse las pasiones políticas con motivo de la cuestión religiosa, de manera que nadie sea molestado en Colombia por sus opiniones y prácticas en esta materia".[3] Propuso entonces una distinción sutil, poco apreciada por sus contemporáneos: mientras la política, en un sentido amplio, debía preocuparse de la religión de los colombianos, era menester disociar la religión de la política partidista. Su propósito más amplio era superar la historia trágica de guerras civiles que habían desangrado al país, razón detrás del establecimiento del nuevo partido bajo su liderazgo, la Unión Republicana. Y la "cuestión religiosa" era parte central de aquel conflicto y del programa republicano.

Carlos E. Restrepo nació en una familia acomodada, conservadora y católica de Medellín, la capital del próspero departamento de Antioquia en 1867.[4] Se vio forzado a interrumpir sus estudios por la

---

tá, Universidad Nacional de Colombia, 2018. Excepcionalmente, su único capítulo específico sobre política es sobre el republicanismo.

[3] "Bases adoptadas unánimemente por la Junta de Conciliación de Antioquia como puntos de programa común a los partidos políticos de Colombia y de reforma constitucional", Medellín, 12 de marzo de 1904, en Carlos E. Restrepo, *Orientación republicana,* Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1972, vol. I, pp. 289-91. Restrepo firmó las bases como presidente de dicha Junta.

[4] No existe una biografía moderna de Restrepo. Para los datos de esta sección, me he basado en Stella María Córdoba Giraldo, "Restrepo, Carlos E.", Beatriz Castro y Daniel García-Peña (eds.), *Gran Enciclopedia de Colombia, Biografías*, Bogotá, 1994, vol. 10:2, pp. 484-6; Roberto Herrera Soto, (ed.), *Antología del pensamiento conservador en Colombia*, Bogotá, Universidad la Gran Colombia, 1982, vol. 1, pp. 425-32; y Fernando Uribe Restrepo, "Carlos E. Restrepo (Breve nota biográfica), en Carlos E. Restrepo, *Orientación Republicana*..., ob. cit, I, pp. 7-21. Para un breve perfil contemporáneo: "El Presidente de la República", *La Unión Patriótica*, Bogotá, 1 de octubre de 1910, disponible en la colección digital de la Biblioteca Nacional de

guerra civil de 1885, tras la que se unió a la oficina paterna de abogacía en su ciudad natal. A primera vista, su perfil es algo similar a muchos de quienes, desde provincia, se embarcaban en una carrera política en Colombia, en la que combinaban cargos en el sector público local, con tareas periodísticas y docentes, mientras atendían también a sus negocios particulares, en carrera ascendente hacia el Congreso. Pero su paso por la administración departamental fue más bien limitado: Inspector de Instrucción Pública en 1888 y Secretario de Gobierno en la década de 1898. Fue no obstante rector de la Universidad de Antioquia al finalizar la Guerra de los Mil Días, donde participó en defensa del gobierno constitucional. Ya entonces había ganado cierta notoriedad en el debate público, al frente de *La República*, que fundó en 1891, y del *Correo de Antioquia*, cuyas páginas dirigió en 1899.

Terminada la Guerra de los Mil Días, frente al desastre de la separación de Panamá, lideró desde Antioquia un movimiento de unidad nacional entre los diferentes partidos. Dirigió junto con el liberal Fidel Cano la Junta de Conciliación que, en 1904, suscribió las bases para adoptar un programa común entre los partidos con el fin de reformar la constitución.[5] Se encontraban allí las premisas y los antecedentes más inmediatos de la Unión Republicana, el partido que lo llevó a la presidencia en 1910.

Ni Restrepo, ni la Unión Republicana han recibido mayor atención por parte de la historiografía. Más allá de un puñado de artículos en revistas académicas y, por supuesto, de referencias generales en la literatura del período, la bibliografía secundaria específica sobre la materia es bastante escasa.[6] Uno de los pocos ensayos, escrito por

---

Colombia, citada en adelante BNCD. Sobre la política en Antioquia, en especial la conservadora, con algunas referencias relevante a sus relaciones con el republicanismo: Christoper Abel, "Conservative Politics in Twentieth-Centyrt Antioquia, 1910-1953", Oxford, en *Latin American Centre, Occasional Papers*, 1973, núm. 3.

[5] Restrepo, *Orientación*, I, ob. cit., pp. 289-90.

[6] Hay, sin embargo, un creciente interés por el republicanismo, reflejado en varios ensayos publicados en las dos últimas décadas. Por ejemplo: Catalina Brugman, "El fracaso del republicanismo en Colombia, 1910-1914", en *Historia Crítica*, núm. 21, 2001, pp. 91-110; Fabio Hernán Carballo, "Tolerancia religiosa en el republicanismo. El caso de Carlos E. Restrepo", en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 21, núm. 2, 2016, pp. 249-263; Tomás Barrero, "La paradoja del republicanismo", en Rubén Sierra Mejía (ed.), *La hegemonía conservadora*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2018, pp.17-43. Véanse también, Jorge Orlando Melo, "De Carlos E. Restrepo a Marco Fidel Suárez: republicanismo y gobiernos conservadores", en Álvaro Tirado Mejía (ed.), *Nueva Historia de Colombia*, Bogotá, Planeta, 1989, vol. III; Luis Baudillo Bello, "La problemática de la instrucción pública y la propuesta del Partido Republicano en 1915", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*,

Fabio Hernán Carballo, analiza las posiciones de tolerancia religiosa adoptadas por Restrepo. Es un texto breve que, si bien sirve de introducción a algunos de los aspectos de nuestro tema, cubre un período más amplio que el aquí propuesto, y donde la Unión Republicana aparece como "ala" del conservatismo –común en una historiografía que se resiste a reconocer más de dos partidos en el pasado colombiano anterior a 1948–. Tomás Barrero también resalta la tolerancia como el "primer elemento de la ideología republicana", mientras sugiere distinguir entre la "corta existencia del Partido Republicano [...] de la influencia real de la ideología republicana", mucho más prolongada en el tiempo.[7] Su interesante ensayo sirve para examinar la compleja posición de Restrepo frente a la "cuestión religiosa", y la naturaleza del republicanismo, como partido, facción o movimiento político. A pesar del notable protagonismo del republicanismo, algunos historiadores califican a todo el período de la Hegemonía Conservadora como "un régimen conservador, rabiosamente anti-liberal, que gobernaría al país desde 1885 hasta 1930", haciendo caso omiso de lo ocurrido durante los cuatro años del gobierno de Restrepo.[8] Otros reconocen los esfuerzos reformistas de su administración, pero lo subsumen dentro del conservatismo, sin explorar el significado de las diferencias entre republicanos y conservadores.[9]

1985-6, pp. 189-208; y Darío Mes, "La vida política después de Panamá", en Jaime Jaramillo Uribe (ed.), *Manual de Historia de Colombia*, Bogotá, Colcultura, 1980, III, pp. 12-136. Por supuesto que hay referencias a Restrepo y al republicanismo en los libros más generales sobre historia política colombiana. Véase, por ejemplo, Abel, *Política, Iglesia y partidos*, ob. cit.

[7] Barrero, "La paradoja del republicanismo", p. 23.

[8] Michael LaRosa, *De la derecha a la izquierda. La Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, Bogotá, Planeta, 2000, pp. 47-8. Ricardo Arias describe al gobierno de la Unión Republicana "liderado por un dirigente conservador y compuesto por conservadores moderados", *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad, 1850-2000*, Bogotá, Uniandes - Icanh, 2003, p. 81. "Después de 1902", anota Ludy Grandas, "los conservadores gobernaron durante las siguientes tres décadas con poca oposición"; "Citizens of Believers? Citizenship in Late-Nineteenth-Century Colombia", Tesis doctoral sin publicar, Universidad de George Mason, 2009, p. 277.

[9] Frank Safford y Marco Palacios, en su notable texto de historia general de Colombia, se refieren a Restrepo simplemente como "conservador". David Bushnell observa que Restrepo era "la cabeza nominal" de los republicanos "pero en realidad era un Conservador". Frank Safford y Marco Palacios, *Colombia. Fragmented Land, Divided Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 401; David Bushnell, *The Making of Modern Colombia. A Nation in Spite of Itself*, Los Angeles y Oxford, University of California Press, 1993, p. 162. Henderson le confiere excepcionalmente categoría de partido al republicanismo, y se refiere de manera perceptiva al "interludio republicano", pero desatina, creo, al equiparar a Restrepo con Alessandri en Chile o Yrigoyen en la Argentina, mientras no parece darle mayor significado a la "cuestión religiosa"; James Henderson, *Modernization in Colombia. The Laureano Gómez Years, 1889-1965*, Gainesville, University Press of Florida, 2001, pp. 75-9.

Este capítulo se apoya en los aportes de la escasa literatura existente para analizar el pensamiento de Carlos E. Restrepo sobre la "cuestión religiosa", así como de las políticas y las relaciones con la Iglesia durante su administración. Se trata de una contribución de fines modestos, basada más que todo en los escritos publicados de Restrepo y en otros documentos de la época, incluyendo discursos presidenciales, panfletos y periódicos.[10] En particular, se propone ubicar la experiencia de Restrepo y del Partido Republicano en la discusión más amplia propuesta por este libro sobre el catolicismo político en Latinoamérica. Antes de abordar el tema central, la siguiente sección ofrece, a manera de contexto, un panorama general de los partidos colombianos y sus relaciones con la Iglesia católica, con el fin también de revisar el arraigado estereotipo del bipartidismo colombiano que impide apreciar el significado de partidos como el liderado por Restrepo.

Iglesia y partidos, 1886-1910

La Constitución de 1886 y el Concordato del año siguiente buscaron ponerle fin al prolongado conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado colombiano que, con vaivenes, se desarrolló desde mediados del siglo diecinueve. Tal conflicto estuvo íntimamente atado a las divisiones partidarias entre conservadores y liberales. Mientras los primeros asociaron su suerte con las del catolicismo, los segundos en el poder tomaron drásticas medidas contra la Iglesia con fines secularizantes. Sin embargo, la división no fue siempre dicotómica.[11]

En 1875, Rafael Núñez –quien como ministro liberal había adoptado serias medidas anti-clericales, incluido el decreto de desamortización de bienes de manos muertas (1861)– envió una carta al periódico

---

[10] Existen dos importantes publicaciones con relevantes cartas y documentos en dos libros de Carlos E. Restrepo, *Orientación Republicana*, ob. cit, 2 vols., y *Antes de la presidencia* (Medellín, 1982). El título del último es equívoco pues incluye dos secciones sobre su presidencia, una centrada en la "cuestión religiosa". El Archivo de Restrepo se encuentra disponible en la Universidad de Antioquía en Medellín. Desafortunadamente solo he podido consultarlo muy brevemente.

[11] Para una explicación del origen de los partidos colombianos que revisa la noción tradicional del bipartidismo véase mi ensayo "The Catholic Church, Elections and Democracy in Colombia, 1830-1930", *The Kellogg Institute Working Papers*, University of Notre Dame, núm. 387, 2012; véase también mi capítulo en Eduardo Posada Carbó (ed.), *Colombia. La apertura al mundo, 1880*-1930, ob. cit. A pesar de su larga existencia y protagonismo, las historias modernas de los partidos políticos colombianos son escasísimas. Para un estudio excepcional: Helen Delpar, *El partido liberal en la política colombiana, 1863-1988*, Bogotá, Procultura, 1994.

conservador, *El Tradicionista*, en la que afirmaba "no soy decididamente anticatólico". Fue uno de los primeros pasos en la formación del partido Independiente que llevó a Núñez al poder y que, eventualmente, terminó gobernando en alianza con el partido conservador. Desde aquellos primeros pasos, Núñez había propuesto emprender una reforma constitucional que salvaguardara los intereses del catolicismo. Su revaluación sobre el papel de la religión se había iniciado mucho antes –por lo menos desde su visita a los Estados Unidos en 1863, cuando parecía haber descubierto elementos de orden social en la religiosidad de los norteamericanos–.[12] Sus enemigos le acusarían más tarde de instrumentalismo, no tanto por utilizar a la Iglesia con fines de control social como por haber atado las relaciones estatales con la Iglesia a las del reconocimiento de su relación marital con Soledad Román, su segunda esposa con quien se había casado por lo civil. Cualesquiera hubiesen sido sus motivos, lo cierto es que el Consejo Nacional Constituyente que adoptó la Carta de 1886 estuvo compuesto de manera paritaria por delegatarios de dos partidos: el Independiente y el Conservador.

La nueva constitución se proclamó "en el nombre de Dios, fuente de toda autoridad", reconoció que la "Religión Católica, Apostólica romana", era "la de la Nación", y estipuló que sería protegida por los poderes públicos "como esencial elemento del orden social".[13] Sin embargo, aclaró paso seguido que la "Iglesia Católica no es ni será oficial, y conservará su independencia". Advirtió además que "nadie" sería molestado por razón de sus opiniones religiosas" y que se permitía el ejercicio de todos los cultos que no fuesen "contrarios a la moral cristiana ni a las leyes". Pero el estado le entregaba a la Iglesia la educación pública que, por disposición constitucional, sería entonces "organizada y dirigida en concordancia con la religión católica". Adicionalmente, se reconocía de manera explícita la libertad de la Iglesia para manejar sus propios asuntos, mientras se excluía a los sacerdotes del desempeño de cargos públicos, con la excepción de "ser empleados

---

[12] Rafael Núñez, *Ensayos de crítica social*, Rouen, 1874. Núñez distinguía en estos escritos entre la presencia del espíritu religioso y la influencia de la Iglesia católica que seguía considerando entonces nefasta.

[13] *Constitución política de la república de Colombia. Edición Oficial*, Bogotá, Imprenta de Echeverría Hermanos, 1886, pp. 3, 10.

en la instrucción o beneficencia pública".[14] Un año más tarde, en 1887, el Concordato firmado entre la Santa Sede y el Estado colombiano confirmó y desarrolló tales principios constitucionales, aunque dedicó también atención considerable a resolver los problemas económicos pendientes entre ambas partes, como fruto de las previas expropiaciones de los bienes eclesiásticos.[15]

Para efectos del presente capítulo, importa precisar la naturaleza "bipartidista" (fruto del entendimiento entre independientes y conservadores) de los arreglos, tanto en la Carta del 86 como en el Concordato, frente a la Iglesia, que dejaban por fuera y en la oposición a un tercer partido: el liberal. Autores como LaRosa clasifican a la constitución simplemente como "conservadora",[16] interpretación tal vez dominante en la literatura que, detrás de dichas disposiciones, solo ve la mano de Miguel Antonio Caro, ortodoxo defensor del catolicismo. En efecto, en décadas anteriores, durante épocas de hegemonía liberal/radical, Caro había defendido la necesidad de un partido católico.[17] Como aliado de Núñez en su proyecto regenerador, Caro fue uno de los autores de la Constitución de 1886. No obstante, como ya se ha indicado, el Consejo Constituyente fue formado por un número igual de miembros de dos partidos, el Independiente y el Conservador. Con la información disponible, no es fácil distinguir con nitidez la distinción de unos y otros respecto del tema de la Iglesia, ni sus posibles diferentes posiciones respecto del texto constitucional. Pero es claro que el arreglo institucional no estableció un Estado confesional, preferido quizás por conservadores como Caro. Si bien se le entregaba a la Iglesia el manejo de la educación pública, y se le daba al Estado el papel de proteger la religión católica, se aceptaban los principios de la libertad de conciencia y de tolerancia

[14] Idem, pp. 10-11, 12-13.

[15] González, *Poderes enfrentados…*, ob. cit. pp. 255-60.

[16] LaRosa, *De la derecha a la izquierda*, ob. cit., p. 42.

[17] En 1923, el expresidente conservador Marco Fidel Suárez observaba que no era necesaria la organización de partidos políticos en Colombia, dado el arreglo logrado entre la Iglesia y el Estado. "El sueño del partido católico", en Marco Fidel Suárez, *Obras, Sueños de Luciano Pulgar*, Bogotá, 1996, tomo II, pp. 229-243. Habría que indagar más, pero mi impresión es que el partido conservador colombiano, si bien defendía a la Iglesia y al catolicismo, se diferencia de los partidos católicos europeos examinados por Martin Conway en *Catholic Politics in Europe, 1918-1945*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997, pp. 1-30. Véase también su introducción en Tom Buchanan y Martin Conway (eds.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 1-21.

a los cultos cristianos. Y al estipular que los sacerdotes solo podían ocupar cargos públicos en el sector educativo, se les excluía, entre otras cosas, de la posibilidad de ser elegidos al Congreso –como lo habían sido en el siglo diecinueve y como lo siguieron siendo en otros países como Alemania–.[18]

No son estas sutiles distinciones formales, de papel. Ellas indicarían que, en el arreglo constitucional frente a la Iglesia, hubo elementos de transacción entre posturas conservadoras e independientes. Importa además apreciar las esferas de poder tanto del Estado como de la Iglesia que tal arreglo intentó definir. El Estado no pasaba a depender de las autoridades eclesiásticas, así hubiesen pretensiones en contrario. Más aún, según el Concordato, la Santa Sede aceptó "someter los nombres de los candidatos" para arzobispos u obispos "a consideración del presidente" antes de sus respectivos nombramientos.[19] Sin apreciar cabalmente el significado de tales sutilezas no pueden entenderse bien no solo las diferencias entre conservadores e independientes sino las posteriores diferencias que comenzaron a desarrollarse en el seno mismo del conservatismo y que dieron lugar a nuevos realineamientos partidistas.

La alianza entre independientes y conservadores dio pronto paso a la formación de un nuevo partido, el Nacional, donde la facción de Caro tomó gradualmente el mando, que provocó el regreso de algunos independientes al liberalismo. Su dominio no tardó en ser cuestionado desde el seno del partido gobernante. La primera disidencia seria se produjo a propósito de las elecciones de 1892 para la vice-presidencia, cuando desde Antioquía el general Marceliano Vélez se distanció de Núñez y reclamó el regreso a los principios y prácticas del "conservatismo histórico".[20] Tal reclamo se hacía en contra de la ruta "absolutista" que se le endilgaba al gobierno. Paradójicamente, si en el pasado Núñez y los independientes creyeron necesario buscar la reconciliación con los católicos y conservadores, ahora eran los "conservadores históricos" quienes proponían abrirles espacio a los liberales. En 1896,

[18] "No menos de 91 de los 483 diputados del Centrum [el partido católico alemán] en el curso del imperio [1871-1918] fueron clérigos"; Margaret Lavinia Anderson, *Practicing Democracy. Elections and Political Culture in Imperial Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 108.

[19] González, *Poderes enfrentados*, ob. cit, p. 258.

[20] Restrepo, *Orientación*, ob. cit., vol 1, p. 144.

un grupo de líderes conservadores publicaba un manifiesto dirigido "a la nación",[21] en el que rompían abiertamente con el partido Nacional, mientras criticaban "la exclusión sistemática y permanente del partido liberal de los cuerpos de elección popular" como "la política más torpe y desacertada".[22] El manifiesto "de los 21", como se le llamó, hacía solo alusiones marginales al tema de la Iglesia, pero cualquier acercamiento con el liberalismo se tropezaba con el tema pendiente de la "cuestión religiosa", término que cubre la diversa gama de problemas históricos entre el liberalismo y la Iglesia.

La condena general del liberalismo, proclamada por Pío IX en el *Syllabus* de 1864, se acentuó en Colombia por el prolongado conflicto que mantuvieron los liberales colombianos con la Iglesia, y por el eco que el documento papal tuvo entre conservadores doctrinarios como Caro. En 1886, se reimprimía en Bogotá *El liberalismo es pecado*, un folleto escrito por el sacerdote español, Félix Sardá y Salvany, que alimentó mayores animadversiones.[23] Algunos sacerdotes unieron sus voces a las de los conservadores "históricos" en busca de una puerta conciliadora hacia los liberales. Tal fue el caso del presbítero Baltazar Vélez quien, en 1897, sugería distinguir dos "especies de liberalismo": el filosófico y el político.[24] Según Vélez, el primero, al propiciar dogmas contrarios al catolicismo, no podía ser aceptado por la Iglesia. Pero otra cosa era el liberalismo político, entendido como el reconocimiento "en el hombre de derechos connaturales, y en los pueblos, el de gobernarse a sí mismos libre y ordenadamente". Este último, profesado "en masa" por las "naciones todas de la América española" entre "todos los pueblos civilizados" no era condenado por la Iglesia. Vélez, quien se cuidaba de criticar la intransigencia histórica de los liberales colombianos, señalaba también a la "intransigencia conservadora o sugerida al clero por los que se llaman sus partidarios y defensores". Y acusaba al "contubernio entre el clero y

[21] El texto completo se encuentra en Restrepo, *Orientación*, ob. cit., vol 1, pp. 163-185.

[22] Ibid., pp. 169-70.

[23] Félix Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes*, Bogotá, Imprenta de F. Torres Amaya, 1886.

[24] Baltazar Vélez, "Los intransigentes", publicado originalmente en el *Repertorio Colombiano* (1897 y 1898), reimpresos en Carlos Valderrama Andrade, *Un capítulo de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Colombia. Miguel Antonio Caro y Ezequiel Moreno*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1986, p. 343.

el partido conservador" por haber convertido "en un lago de sangre la república".[25]

Voces como las del presbítero Vélez en el seno del clero eran excepcionales en Colombia.[26] Sus opúsculos fueron rotundamente rechazados por la jerarquía católica. "El liberalismo", respondió el Obispo de Pasto, Ezequiel Moreno, "está condenado por nuestra Santa Madre la Iglesia en todas sus formas y grados, y todo el que se precie de buen católico debe también condenarlo de la misma manera, y rechazar hasta el nombre de *liberal*". "O catolicismo o liberalismo", sostenía de manera contundente el Obispo Moreno: la conciliación era imposible.[27] En términos partidarios, el corolario era claro. La lucha religiosa había que llevarla al terreno político para frenar a los liberales. Y era entonces válido que el clero apoyase al partido favorable a la religión y a la Iglesia, el conservatismo. Como se ha visto, sin embargo, no todos los conservadores participaban del extremismo del Obispo de Pasto. El conservatismo, es cierto, se unió eventualmente alrededor del gobierno cuando estalló la Guerra de los Mil Días en 1899. Importa señalar, sin embargo, que el tema de la "cuestión religiosa" no figura entre las causas de este conflicto, aunque, una vez producido su estallido, algunos conservadores y sacerdotes lo entendiesen como una cruzada contra "los enemigos visibles e invisibles de Dios y de las almas".[28]

---

[25] Idem, pp. 343, 350.

[26] Fuera del clero el debate fue también intenso, con expresiones de abierta simpatía hacia el protestantismo. Véase, por ejemplo, Eduardo Rodríguez Forero, *Cristianismo verdadero. Bases y efectos comprobados (tesis de sociología)*, Bogotá, 1909.

[27] Fray Ezequiel, Obispo de Pasto, "O con Jesucristo o contra Jesucristo. O catolicismo o liberalismo", publicado originalmente en Pasto en 1897, reimpreso en Valderrama Andrade, *Un capítulo*, ob. cit, pp. 405, 416. Ante la continua condena del liberalismo, el líder Rafael Uribe Uribe publicó su famoso alegato de 142 páginas: *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*, Bogotá, 1912. Su alegato, contra la Iglesia y los conservadores, parece ignorar la política republicana. Reconocerla habría sido debilitar la causa liberal en la polémica. Véase al respecto Malcolm Deas, "The Role of the Church, the Army and the Police in Colombian Elections, c. 1850-1930", en Eduardo Posada Carbó (ed.), *Elections Before Democracy. The History of Elections in Europe and Latin America*, Londres y Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1996, pp. 171-72.

[28] Esta fue la postura del sacerdote de Boyacá Cayo Leonidas Peñuela. Véase José David Cortés, "Clero, política y guerra", en Gonzalo Sánchez y Mario Aguilera (eds.), *Memoria de un país en guerra. Los Mil Días, 1899-1902*, Bogotá, Planeta, 2001, p. 186. Cortés aclara, sin embargo, que "el clero no actuó uniformemente en el transcurso de la guerra"; ibid., p. 188. En su discusión sobre las causas de las guerras civiles colombianas del decimonónico, Álvaro Tirado Mejía señala el "problema religioso" como motivo de los conflictos de 1859 y 1876, pero no así la de los mil días. Álvaro Tirado Mejía, *Aspectos sociales de las guerras civiles en Colombia*, Medellín, Seduca, 1995, pp. 15-17. La utilización del tema religioso en la guerra por los conservadores, y el papel que jugó la Iglesia en apoyar algunas acciones

Lo que debe destacarse de este breve relato es que, alrededor de la "cuestión religiosa", la división de los partidos estuvo lejos de ser dicotómica. Carlos Martínez Silva, líder de los conservadores "históricos", sugería en 1897 tres formas de concebir las relaciones entre la Iglesia y el Estado: "o la Iglesia subordinada al Estado; o la indiferencia de este respecto de aquella; o la independencia de las dos potestades, pero mediando entre ellas relaciones de amistad y delimitándose el campo de sus derechos y deberes respectivos y recíprocos".[29] Podría añadirse una cuarta: el Estado entregado al dominio de la Iglesia. Bajo esta múltiple forma de concebir el tema puede pues entenderse mejor el desarrollo de los partidos más allá de la simple lucha entre liberales y conservadores, la narrativa tradicional de la historiografía colombiana que insiste en negarle agencia propia a los independientes y republicanos. En sus memorias, el mismo Restrepo trazó la genealogía de su movimiento que enmarcó en una larga historia, con antecedentes remotos en los ideales de tolerancia en los inicios de la Regeneración.

Carlos E. Restrepo y la "cuestión religiosa"

Lejos de oponerse a las premisas de la Constitución de 1886, las ideas de Restrepo sobre la "cuestión religiosa" tenían como punto de partida el reconocimiento explícito de que, como se expresaba en las "Bases de conciliación" que suscribió en 1903, "la religión católica [era] la de la mayoría de los colombianos".[30] Él mismo se consideraba profundamente católico. En 1912, cuando envió un extenso documento a la Santa Sede exponiendo los problemas religiosos, "de la mayor trascendencia para la paz y tranquilidad de este país", inició sus reflexiones con una declaración de "fe Católica, Apostólica y Romana" y de su "sentimiento de firme adhesión al Supremo Pontificado".[31] En aquel documento, Restrepo le aseguraba a la Santa Sede su intención de

del gobierno, como la de "legitimar el reclutamiento" es reconocida por el libro de Charles Bergquist, quien sin embargo le atribuye motivos socio-económicos a los orígenes del conflicto: *Coffee and Conflict in Colombia, 1886-1910,* Durham, NC, Duke University Press, 1978, pp. 128, 181.

[29] Martínez Silva, "Puente sobre el abismo", publicado originalmente en el *Repertorio Colombiano* en 1897, reimpreso en Valderrama Andrade, *Un capítulo*, p. 338.

[30] "Bases adoptadas", ob. cit., p. 290.

[31] Carlos E. Restrepo, "Exposición que hace al Presidente de Colombia ante la Santa Sede sobre asuntos político-religiosos', Bogotá, 18 de marzo de 1912, en Restrepo, *Antes de la presidencia*, ob. cit., p. 162.

"conservar intactos los principios consignados en la Constitución de 1886 y el concordato vigente".[32]

No obstante, le parecía urgente separar a la Iglesia de las luchas de los partidos políticos. Así lo había sostenido antes de llegar a la presidencia.[33] Restrepo se cuidaba muy bien al advertir que no estaba proclamando la separación entre la Iglesia y el Estado, "ni siquiera" su separación de la política. En su entendimiento, las nociones del buen gobierno y del bien público se encontraban muy ligadas a las ideas religiosas.[34] Suscribía los postulados de León XIII en su encíclica *Cum Multa*, donde se condenaba como "error impío el apartar la política de la religión". Pero aclaraba paso seguido que, entre los colombianos, se identificaba la política con "partidarismo o sectarismo". Recurría nuevamente a la autoridad de León XIII quien, en la citada encíclica, había rechazado que la Iglesia fuese esclava de "ningún partido".[35] Señalaba además que su doctrina era la misma que había informado previas instrucciones pontificias, como las dadas al partido integrista español y al cardenal de Toledo. Y citaba una carta del arzobispo del Ecuador, de junio de 1909: "nuestros sacerdotes se han de mantener muy por encima de todo partido político". Muchos sacerdotes, "ayer y hoy", añadía Restrepo, concordaban con su doctrina; pero "desgraciadamente estas ideas no han sido aceptadas ni seguidas por la generalidad del Episcopado ni el clero entre nosotros".[36]

Las ideas de Restrepo sobre las relaciones entre los partidos y la "cuestión religiosa" formaban parte de sus más amplias preocupacio-

---

[32] Restrepo, "Exposición que hace al Presidente de Colombia ante la Santa Sede", ob. cit., p. 167.

[33] Ibid., pp. 165 y 167.

[34] Aquí estaría, según Barrero, el origen de "la paradoja del republicanismo", que le habría impedido a Restrepo llevar su programa de reforma a los campos de la moral pública y la educación. Barrero, "La paradoja del republicanismo", ob. cit., p. 40.

[35] Ibid., pp. 167-8. El apoyo en León XIII era repetido: "acepto en todas sus partes el último programa republicano, y muy especialmente en lo que se refiere a la cuestión religiosa, en que se preconiza la doctrina de que fue apóstol su santidad León XIII sobre la alta conveniencia de separar la religión de la política partidarista", Carta de Restrepo a Gustavo Guerrero (Pasto), Bogotá, agosto 1 de 1912, en Restrepo, *Orientación*, ob. cit., vol. 2, p. 466.

[36] Restrepo, "Exposición que hace al Presidente de Colombia ante la Santa Sede", ob. cit., pp. 168, 170. Como lo han observado Martín Castro y Diego Mauro en la introducción de este libro Castro y Mauro - "El catolicismo político en América Latina durante la primera mitad del siglo XX. Algunas hipótesis.", p. 5, el debate sobre las relaciones entre la Iglesia y la política tuvo siempre una "impronta supranacional". No tengo espacio para extenderme en este punto. Basta revisar brevemente el alegato de Uribe Uribe, *De cómo el liberalismo colombiano no es pecado*, ob. cit., donde abundan las referencias a Francia, Bélgica, Nueva Orleans, España y, por supuesto, Roma.

nes sobre la necesidad de cimentar la paz en Colombia, de superar un siglo de sucesivas confrontaciones civiles. Por lo menos desde 1899, como director de *El Correo de Antioquia*, defendió repetidamente el principio de tolerancia, "la primera palabra de toda política sabia". "Nuestro ideal", expresó en junio de aquel año, "es que todos los partidos practiquen una lícita tolerancia en todo sentido, y que en materias religiosas se acerquen a la amplitud del gobierno norteamericano".[37] La necesidad de la paz se volvió más imperativa tras la pérdida de Panamá, uno de los resultados de la trágica Guerra de los Mil Días. "Civilización es tolerancia", escribió en el primer editorial de *Vida Nueva*, el periódico que fundó en 1904.[38] Ya como Presidente, articuló una política de concordancia para salir del "vaivén" entre extremos en que había transcurrido la república durante la última centuria. En su mensaje al Congreso de 1912, Restrepo defendió los "justos medios" entre el papel del Estado y la iniciativa individual, mientras destacaba la importancia de la "separación e independencia de los tres poderes". Sugería "prudencia" a los congresistas para "mantener la armonía ponderada en todo". Afirmaba haber "procurado por todos los medios el apaciguamiento de los ánimos y la conciliación de las voluntades y los intereses". Y reiteraba su "fe en el sistema tolerante". En particular, Restrepo destacaba el "vigilante esmero" que había puesto "en dar a la prensa, a los partidos, a las asociaciones, y en general a todos los órganos de la opinión pública, la más amplia libertad y las más eficaces garantías, dentro de las instituciones vigentes".[39]

Aquellos ideales de concordia nacional seguían tropezándose con la "cuestión religiosa", a la que se atribuía buena parte de la causa de las guerras civiles del siglo anterior. Mientras la "tendencia liberal" atacaba el sentimiento de los católicos, la conservadora defendía "los fueros y las prerrogativas" de la iglesia.[40] Las circunstancias, sin embargo, parecían según él haber cambiado. "Hombres prominentes del liberalismo" habían comprendido que era un "error suicida" oponerse a los sentimientos de la mayoría de los colombianos. Algunos líderes conserva-

---

[37] *El Correo de Antioquia*, abril 28 y junio 15 de 1899, citado en Restrepo, *Orientación*, ob. cit., vol. 1, pp. 221 y 223.

[38] *Vida Nueva*, junio 22 de 1904, citado en Carlos E. Restrepo, *Orientación*, ob. cit., vol. 1, p. 327.

[39] Carlos E. Restrepo, *Mensaje del Presidente de Colombia al Congreso de 1912*, Bogotá, 1912, pp. 3-6.

[40] Restrepo, "Exposición que hace al Presidente de Colombia ante la Santa Sede", ob. cit., p. 162.

dores, a su turno, entendían que no deberían confundir los "intereses de su religión con los de su partido".[41] Restrepo encontraba importantes precedentes. En 1878, por ejemplo, "indiscutibles jefes conservadores" habían suscrito un documento donde declaraban que no pretendían que el "clero" se convirtiera en "potencia política o cuerpo militante en las cosas temporales". Sus razones eran muy similares a las aducidas por el mismo Restrepo en 1909 preconizando "la separación entre la Iglesia y los partidos": "Los que pretenden encajar el catolicismo en un partido, obligan a aquel a sufrir los ataques y persecuciones que a este se dirijan".[42] Restrepo había creído entonces, como el presidente de la Corte Suprema, un liberal antioqueño, que "la cuestión religiosa" había "desaparecido" de la lucha entre los partidos. Solo reaparecía "por medios artificiales".[43] Sobre estos fundamentos se había creado la Unión Republicana.[44] En 1911, en carta a su hermano Nicanor, insistía en la "necesidad permanente de nuevas organizaciones políticas, de carácter muy distinto del que hoy tienen". Debían "abandonar la cuestión religiosa, que los unos pretenden resolver atacando el sentimiento más alto [...] que existe en Colombia; y los otros tomando el estandarte de Cristo y arrastrándolo por calles y plazas, por comicios y trapisondas". Según Restrepo, los "partidos del porvenir se situarán en el terreno puramente social y en el económico".[45]

Parecía pues así una propuesta para el futuro. Los partidos del presente seguían ocupados, cuando no enfrentados, por la "cuestión religiosa", incluido el mismo partido republicano. Este último propiciaba cierta política de neutralidad. "Somos miembros del partido republicano", observaba *El Tiempo* en 1911, "y como tales no tenemos bandera religiosa ni anti-religiosa: caben aquí los miembros de todas las confesiones y creencias". El clero podía y tenía derecho a intervenir en las elecciones, pero tal intervención era "inconveniente y per-

---

[41] Idem, p. 163.

[42] Idem, p. 165.

[43] Idem, p. 166.

[44] A la "concordia en el campo político y de respeto al Catolicismo en Religión, se le dio el nombre de Unión Republicana", Idem, p. 166.

[45] Carlos E. Restrepo a Nicanor Restrepo, Bogotá, marzo 25 de 1911, en Restrepo, *Orientación*, ob. cit., vol. 2, p. 384. Le repitió la idea a Manuel F. Obregón de Cartagena en carta de febrero 17 de 1912, ibid., p. 397.

turbadora" –la religión no debía convertirse en "bandera política"–.[46] Tales proposiciones eran rechazadas por sectores del clero católico, para quienes las doctrinas del republicanismo dejaban la "suerte de la Iglesia a merced del liberalismo y la masonería".[47] Más allá de sus preocupaciones con el republicanismo, la jerarquía de la Iglesia señalaba la necesidad de defender a la Iglesia del "desbordamiento de la prensa anticatólica" y de "la actividad con que los enemigos de la fe cristiana trabajan por arrancar al pueblo sus creencias". A mediados de 1911, el Arzobispo de Bogotá convocó una "gran Misión" dirigida a propagar la fe, que coincidiera con "el día de Nuestra Señora del Carmen". La convocatoria fue acompañada de la publicación de una Pastoral, predicaciones en la radio "de modo que se extendiera a todos los barrios de la ciudad", carteles en las iglesias, conferencias y misas y sermones dirigidos a "los distintos gremios y clases sociales", a "señoras" y "señoritas", "caballeros", y "obreros e industriales". Fueron dos semanas de intensos eventos, que el arzobispado registraba con satisfacción, como prueba de que "no habrá en el infierno ni en los secuaces de Satanás malicia bastante para arrebatar la fe a un pueblo esencialmente religioso".[48]

Las ideas de Restrepo sobre la tolerancia se pusieron a prueba en las prácticas de la prensa, donde la Iglesia mantuvo su tradicional posición de intransigencia y de condena al liberalismo. Acusándolos de "anti-religiosos", la Iglesia prohibió la lectura de varios periódicos, bajo pena de "ex-comunión mayor" que extendía de inmediato a sus directores, impresores y vendedores. Así lo hizo contra diarios de renombre como *El Espectador*, pero también contra publicaciones menores como *Chantecler,* "hoja socialista", proscrita por la Iglesia en septiembre de 1910, por estar "llenas de insultos los más soeces contra la Religión Católica" y sus ministros.[49] El "decreto" de excomunión debía ser leí-

[46] "El partido republicano y el problema religioso", *El Tiempo*, junio 27 de 1911. disponible en colección digital: https://news.google.com/newspapers?nid=N2osnxbUuuUC&dat=19680126&b_mode=2&hl=es, citado en adelante, ETD. Agradezco esta referencia a Luis Gabriel Galán.

[47] Francisco de P. Cortés, *El partido republicano y el problema religioso*, Pamplona, 1912. Este es un panfleto de 26 páginas, en respuesta al editorial de *El Tiempo* citado.

[48] *Recuerdo de la Gran Misión dada en Bogotá en julio de 1911*, Bogotá, 1911, pp. 1-15. Más de 100.000 comuniones se habrían "distribuido" durante estas dos semanas; ídem, 12-13.

[49] El "decreto" del Arzobispo de Bogotá fue publicado por el mismo periódico condenado. Véase "Nota inicial", *Chantecler. Hoja Socialista*, Bogotá, Septiembre 25 de 1910, Biblioteca Luis Angel Arango, Bogota (en adelante BLAA). En respuesta burlona, el periódico publicó en la misma edición una "Alocución que el diablo hace a sus correligionarios así como también

do en todas las iglesias del arzobispado en tres días festivos durante la misa parroquial. No es fácil precisar el impacto de tales excomuniones. La prensa liberal siguió floreciendo, a pesar de las furias clericales. Algunos excomulgados recibían con "júbilo" la condena: "La excomunión religiosa es por tanto para nosotros una distinción merecida; el decreto católico nos iguala en condición a los grandes renovadores que han sufrido estoicamente el suplicio de las llamas y reciben eternamente la bendición de los buenos".[50]

"¿Cuál es la lectura más peligrosa entre las protegidas por la libertad?", se preguntaba un periódico católico, a lo que respondía: "La lectura de los *malos periódicos*".[51] Los "malos periódicos" no eran solo objeto de excomunión. La Iglesia buscaba además que el gobierno les impusiera límites y restringiese su circulación.[52] El 25 de septiembre de 1910, recién comenzado su gobierno, una numerosa manifestación de gente se congregó en las calles de Bogotá en protesta contra las publicaciones que criticaban a la Iglesia, y desfiló hasta el Palacio de la Carrera para pedirle al presidente que reformara la existente ley de prensa. Según *La Unión Patriótica*, periódico afín a la Iglesia, eran más de 15.000 personas, incluyendo a "los individuos más importantes y más honorables de todas las esferas sociales y de todos los matices políticos".[53] Otro era el cuadro presentado por sus opositores. *Chantecler* describió el evento como un "meeting sombrío" y "fúnebre", compuesto por "las últimas convulsiones del ultramontanismo agonizante", por "clérigos en cuyo semblante se revela el despecho profundo de la derrota enorme, sacristanes hidrópicos olorosos a podre conventual", y "niños de mirar

---

a sus enemigos por considerarlos a todos de la misma especie", y un "Decreto" que emula el del arzobispo para excomulgar a quienes "no lean" dos periódicos cercanos a la iglesia, *La Unidad* y *Los Principios*. Otros periódicos de provincia recibían trato similar por los respectivos obispos. El de Cali, en 1912, prohibió El *Grito del Pueblo* y, un año después, *El Arpón*; Nelly Valencia. "Periodismo panfletario y excomunión en el Suroccidente colombiano, 1912-1930", *Historia y Espacio*, Cali, 1991, vol. 14, p. 133.

[50] "Excomulgados", *Chantecler. Hoja Socialista*, Bogotá, septiembre 22 de 1910, BLAA.

[51] "El demonio de la prensa libre", *El Bien del Pueblo*, Bogotá, diciembre 17 de 1911 BLAA.

[52] Algunos conservadores promovieron en el congreso un proyecto restrictivo de la prensa, al parecer en vano. Véase *Discurso del honorable representante doctor Manuel Dávila Flórez en la discusión del proyecto de Ley de Prensa*, Cartagena, 1912. "Entre 1909 y 1948 la prensa colombiana gozó de una libertad casi total de interferencias estatales…", en Jorge Orlando Melo, "La libertad de prensa", Fernando Cepeda (ed.), *Fortalezas de Colombia*, Ariel, Bogotá, 2004, p. 73.

[53] "La manifestación del domingo 25", *La Unión Patriótica*, Bogotá, octubre 1 de 1910. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogota (en adelante BNC).

estúpido en donde la inteligencia no ha derramado el reguero de sus resplandecencias y sienten aun el dolor de sus carnes desgarradas por el pecado sacerdotal"; en fin, era apenas una "gleba intonsa guiada inconscientemente por la sugestión del fanatismo [...] todo lo que vive en la sombra y se alimenta de tinieblas". La "hoja" anti-católica cerraba la descripción del evento con elogios a Restrepo: "va para el íntegro ciudadano presidente nuestra ovación más profunda, nuestra felicitación más calurosa por su respeto a la ley y su lealtad a la República".[54]

Razones para tal elogio no faltaban. Ante los reclamos aquel 25 de septiembre, el presidente Restrepo respondió en discurso improvisado frente a los manifestantes. Reconoció para comenzar que se trataba de un asunto "bien delicado: la libertad de prensa en relación con los derechos de la Iglesia Católica". Y se solidarizaba con la "protesta", pues algunas publicaciones habían "herido nuestros sentimientos de católicos".[55] Sin embargo, paso seguido distinguió "lo que a vosotros toca hacer como católicos" de lo que a él le correspondía "como gobernante". Protegida por la constitución y la ley, la Iglesia podía, si fuese el caso, recurrir a una acción ante el poder judicial. Pero al gobernante no le era permitida "ninguna intervención discrecional en materia de delitos de prensa". No era solo una distinción legal. Restrepo reiteró en su discurso sus convicciones expuestas en ocasiones anteriores: la prensa debía "ser libre y responsable únicamente ante el Poder Judicial", al Ejecutivo no debía concedérseles facultades para que reprimiese la prensa.[56] Adicionalmente, les recordaba a los manifestantes que tuviesen en cuenta experiencias previas, cuando "so pretexto de altas conveniencias políticas y morales se cerraron las válvulas de la prensa y se abrieron las puertas del destierro para muchos de vosotros; y al amparo del silencio obligado del periodismo [...] se entronizó el fraude [...], mientras que [...] se labraba la ruina y la miseria del pueblo colombiano". Lo que reclamaban se volvería contra ellos: "mañana se os pueden volver a quitar vuestras libertades, incluso la muy legítima de hacer manifestaciones como la que ahora estamos presenciando".[57]

[54] "Meeting sombrío", *Chantecler. Hoja Socialista*, Bogotá, septiembre 29 de 1910, BLAA.

[55] "Palabras del presidente de la república a los manifestantes del 25 de septiembre", en Restrepo, *Orientación*, ob. cit., vol. 2, p. 91.

[56] Idem, pp 92-3.

[57] Idem, pp. 93.

Años más tarde, en 1930, Restrepo rememoraba lo que en "aquella época" se había conocido como "*mitin católico*". Al día siguiente del mitin, recibió la visita de Jorge Holguín, dirigente del partido Nacional, de orientación conservadora, quien le preguntó por la trascendencia de aquel evento. "Creo que fue una manifestación política, bajo un pretexto religioso", fue la respuesta de Restrepo. "Eso y mucho más", ripostó Holguín, "la manifestación de ayer quiere decir que el partido conservador lo abandona a usted, le hará franca oposición y no lo dejará gobernar".[58]

Concentrados contra los Republicanos

Restrepo era muy consciente de lo que enfrentaba. Desde el mismo día de su elección, como lo recordaría más tarde en sus memorias, quedó "colocado en medio de nuestros dos fanatismos tradicionales", entre liberales y conservadores.[59] Unos y otros, sin embargo, se encontraban divididos en 1910. En medio de esa división, el partido republicano hizo esfuerzos por abrirse paso en un nuevo escenario político que Restrepo concebía divorciado de la "cuestión religiosa". Pero tales empeños se tropezaron pronto contra la reorganización de ambos partidos, reagrupados, los unos alrededor de la Concentración Conservadora liderada por José Vicente Concha y Marco Fidel Suárez, y los otros alrededor del Bloque Liberal que lideraba Rafael Uribe Uribe. Entre ambas concentraciones Restrepo se sentía como "algodón entre dos vidrios". Entre ellas, uno de sus aliados lamentaría tiempo después, "no quedó un algodón sino una víctima": su gobierno.[60]

"Está cumplida la casi total concentración de los partidos, que han tornado a sus viejas exageraciones", se quejaba Restrepo ante Concha en marzo de 1911, cuando el jefe conservador aún servía como embajador colombiano en París. Había intentado "establecer un gobierno genuinamente nacional". Pero los partidos estaban de regreso "a sus viejas exageraciones con un ardimiento de neófitos". Y esas exagera-

---

[58] Idem, p. 96.

[59] Idem, vol 2, p. 33.

[60] Luis Eduardo Nieto Caballero, "Carlos E. Restrepo", *El Gráfico* (Bogotá, 1937), en Luis Eduardo Nieto Caballero, *Escritos Escogidos. Amor a Colombia*, Bogotá, Fondo de Promoción de la cultura del Banco Popular, 1984, vol. 5, p. 467

ciones se desarrollaban entre los polos "religiosos y antirreligiosos", que Restrepo, equivocadamente, había creído superados: "los unos no se contentan con menos de un cura para su cena diaria, y los otros no quieren ver en el adversario nada menos que un masón digno de hoguera inmediata".[61] Criticaba allí el caudillismo del liberal Uribe Uribe, su "sombra omnímoda y autoritaria", tanto así como a lo "peor de los elementos conservadores". Estos últimos, les observó a Eduardo Vásquez de Medellín y a su hermano Nicanor, habían regresado a "los peores fanatismos de 1876, con sus sociedades católico-políticas, Te Deum por triunfos eleccionarios, sermones de excomunión a los que no voten con el clero". Aquellos conservadores acusaban a los republicanos de anti-católicos. "Como republicano", Restrepo escribía en su defensa, condenaba "ambos extremos". Los resultados de tales concentraciones eran entonces ahora sí previsibles: "el grito 'abajo el clero' por una parte y por otra los sermones del cura de Saboyá, que encendieron la sangre y la derramaron en abundancia, y la propaganda del cura de Ibagué, armado hasta los dientes, con tres o cuatrocientos de sus feligreses".[62]

La explicación más fácil para esta división siempre ha sido la rapiña por los puestos públicos y las otras prebendas estatales, en una sociedad donde predominaba aún la escasez. Una lectura ligera de su correspondencia puede dejar también tal impresión. El tema de los empleos ciertamente ocupaba buena parte de su tiempo. De los conservadores, y hasta de su hermano José María (sacerdote jesuita), recibía constantes reclamos por darles puestos a los liberales. No darles cargos a los liberales era para Restrepo injusto –la alternativa sería la "guerra civil"–. Pero además, se defendía, "los ramos de gobierno, guerra e instrucción pública, están dirigidos por católicos y conservadores a toda prueba".[63] Restrepo insistía en la necesidad de mantener su neutralidad republicana. No obstante, muchos de sus gobernadores le traicionaban, favoreciendo a sus respectivos copartidarios. En algunos casos, las asambleas departamentales, en manos conservadoras, buscaron que los nombramientos de los maestros escolares dependieran de los curas párrocos.

---

[61] Restrepo, *Orientación*, vol. 2, p. 429.

[62] Idem, p. 451.

[63] *Orientación*, vol. 2, pp. 272-3.

Es indiscutible que los conservadores y la Iglesia Católica eran aliados íntimos. Y, con seguridad, para muchos conservadores se trataba de una alianza más bien estratégica e instrumental, que les permitía contar con el clero como herramienta de movilización electoral. A la Iglesia, sin embargo, le motivaban razones profundamente doctrinarias. Anclada en el *Syllabus* promulgado por Pío IX en 1864, la Iglesia colombiana mantuvo su condena del liberalismo hasta bien entrado el siglo XX, como lo dejaban claramente expreso las "reglas para el clero" emitidas por el episcopado en 1913.[64] La "concordia política y administrativa" era en principio aceptable. Pero, advertía el episcopado, "si en virtud de esa concordia se pretende abrir paso a los cargos públicos, principalmente en el ramo de la instrucción, a hombres descreídos [...] tal concordia es inaceptable".[65] La concordia republicana, bandera del gobierno de Restrepo, era pues incompatible con las posturas abiertamente anti-liberales de la Iglesia.

Su origen conservador, su propio catolicismo, y sus mismos lazos familiares no hacían de Restrepo un enemigo de fácil blanco para la Iglesia. Le creyeron al comienzo un posible aliado. Al poco tiempo de ser elegido, un delegado del Arzobispo de Bogotá le visitó en la Presidencia para ofrecerle "su apoyo y el del clero colombiano" si se prestase "para la formación de un partido conservador-católico". Restrepo los rechazó, acudiendo como en otras ocasiones a León XIII, quien se oponía "a la formación de semejante amalgama político-religiosa". Hasta allí llegó la propuesta: "no volvimos, ni se volvió a hablar más –durante mi gobierno– de un partido conservador católico".[66] No tardó entonces en ganarse la animadversión del clero. Porque no había establecido "un gobierno teocrático, sumiso a sus caprichos", se quejaba en 1912, "y porque me he arrimado al canon constitucional de que la religión católica no es oficial", el clero se había creído en el "deber de declararme poco menos que excomulgado en mi fe".[67] En las elecciones al congreso del año siguiente, el clero de Pasto le acusaba de "ladrón,

[64] "Reglas para el clero (1913)", en *Conferencias episcopales de Colombia, 1908-1953,* Bogotá, 1956, vol. 1, p. 138-144.

[65] "Concordia política (1913)", en *Conferencias episcopales*, ob. cit., p. 155.

[66] Restrepo, *Orientación republicana*, ob. cit., vol. 2, p. 88. Sobre la imposibilidad de un partido católico, ver Christopher Abel, *Política, Iglesia y partidos en Colombia*, ob. cit., p.34.

[67] Carta de Carlos E. Restrepo a Juan Pablo Gómez, octubre 24 de 1912, en Restrepo, *Orientación*, ob. cit., vol. 2, p. 405.

excomulgado y masón", mientras atacaba la candidatura de sus amigos.[68] En 1913, se dirigió a la Conferencia Episcopal para reclamarles a obispos y arzobispos por las "propagandas y ataques puramente políticos" sostenidos desde el púlpito y desde periódicos "sostenidos directa o indirectamente por el alto clero" contra el presidente y sus agentes "con la mayor acerbía y menos caridad cristiana que puedan imaginarse".[69]

Alejar a la Iglesia de la política significaba, ante todo, alejar al clero de las elecciones. Restrepo logró que, durante su gobierno, policías y soldados se abstuviesen voluntariamente de votar. Era una conquista republicana, de la que se ufanaba, mientras lamentaba que el "clero" siguiese participando en las urnas en "fiera lucha".[70] Quienes se oponían a la participación del clero en las elecciones no criticaban tanto el papel de los curas como votantes,[71] sino como agentes electorales del partido conservador. Una carta del obispo de Garzón en 1911 ilustra muy bien la reprochable conducta sacerdotal. En ella se instruía a los curas "trabajar todos sin excepción y muy unidos en las próximas elecciones *para que su resultado no sea favorable al liberalismo*", y "promover privadamente una reunión de los principales católicos de sus parroquias… para obtener buen resultado en las elecciones".[72]

Publicaciones liberales y republicanas, como *El Tiempo*, rechazaban repetidamente tales injerencias: el clero no podía "ejercer coacción en las elecciones mucho menos constituirse en promotor de comités electorales".[73] Era también la posición del gobierno de Restrepo. Fue una lucha al parecer en vano, que provocaba además la hostilidad de sectores del clero contra Restrepo. En 1913, el mismo Delegado Apos-

[68] Carta de Carlos E. Restrepo al Reverendo Padre Juan María Restrepo SJ (Roma), Bogotá, julio 26 de 1913, en Restrepo, *Orientación*, ob. cit., vol. 2, p. 273.

[69] "Mensaje del presidente de la república a la Conferencia Episcopal de 1913", Bogotá, enero 21 de 1913, en Carlos E. Restrepo, *Antes de la presidencia*, ob. cit., p. 185.

[70] Carta de Carlos E. Restrepo a Maximiliano Grillo, Bogotá, julio 15 de 1913, en Carlos E. Restrepo, *Orientación*, ob. cit., vol. 2, p. 259.

[71] Una crónica burlona de la concurrencia de los curas a las votaciones, acompañada de fotografías se encuentra en "Mi día eleccionario", *El Gráfico* (Bogotá, junio 3 de 1911). El cronista relató que, frente al edificio donde votaban los sacerdotes, se encontraba "un coro de beatas que ora animan a los reverendos cuando entran a sufragar, ora les lanza a la salida bendiciones apostólicas". Una foto registró el "coro de devotas que presencian la votación del clero".

[72] Publicada en "Relaciones entre la Iglesia y el Estado", *El Tiempo*, Bogotá, febrero 4 de 1911, ETD.

[73] "Relaciones entre la Iglesia y el Estado", ídem.

tólico le escribía al Obispo de Pasto sobre las denuncias respecto de las "arengas políticas desde púlpito y en sueltos publicados con imprenta diocesana" contra el gobierno "con motivo elecciones", al tiempo que le pedía predicar prudencia entre el clero con el fin de que reinase la armonía entre las autoridades civiles y eclesiásticas.[74] Aquel año, el presidente le escribía una extensa carta a su ministro de Relaciones Exteriores expresándole sus frustraciones. Sus repetidos mensajes a la Santa Sede, denunciando la "activa participación del clero […] en nuestras luchas de partido", no eran efectivos. Los "males apuntados" se habían "agravado hasta constituir una verdadera amenaza social y religiosa". Restrepo aclaraba que respetaba el derecho al voto el clero. Advertía no obstante sobre las consecuencias nefastas que podían resultar cuando los curas actuaban como agentes de un partido, tanto para el país como para la propia Iglesia.[75]

Conclusiones

Las predicciones de Restrepo no se hicieron realidad inmediata. Si bien hubo algunos serios incidentes de violencia electoral –el más grave ocurrido en las elecciones para la Asamblea del Tolima en 1913–,[76] "godos" y "rojos" no regresaron por el momento al campo de batalla.[77] Por el contrario, paradójicamente, o en una ironía del destino, liberales y conservadores se aliaron en la campaña presidencial de 1914, enfrentados a los republicanos. Aduciendo razones "patrióticas", fundadas en una "complicada y peligrosa" situación internacional para Colombia que exigía "remedios heroicos", el liberalismo liderado por Uribe Uribe decidió adherir a la candidatura del conservador José Vicente Concha. Explicaba Uribe Uribe a sus copartidarios, que Concha infundía con-

[74] Telegrama del Delegado Apostólico al Obispo de Pasto, Bogotá, mayo 3 de 1913, *Archivo José Vicente Concha*, Caja 40, Carpeta 76, folio 20, Archivo General de la Nación, Bogotá.

[75] Carlos E. Restrepo, "Carta el Ministro de Relaciones Exteriores de Colombia sobre la cuestión religiosa", Bogotá, mayo 13 de 1913, en Carlos E. Restrepo, *Antes de la presidencia*, ob. cit., pp. 186-195.

[76] James Henderson, *Cuando Colombia se desangró. Un estudio de la Violencia en metrópoli y provincia*, Bogotá, El Ancora Editores, 1984, pp. 75-83; Restrepo, "Sucesos de Ibagué", en *Orientación*, ob. cit., vol. 2, capítulo X, pp. 309-349 y 486. Véanse también sus observaciones sobre los problemas en Ibagué, el ejercicio del sufragio y la necesidad de reformar las leyes electorales en *Mensaje del Presidente de Colombia al Congreso de 1913*, Bogotá, 1913, pp. 3-7.

[77] "El país se ha vuelto a dividir en dos campamentos: todo el mundo se ha convertido en godo o en rojo, sin admitir otros matices", señalaba Restrepo en 1913; Carta a Juan de la Cruz, Bogotá, abril 5 de 1913, en Carlos E. Restrepo, *Orientación*, ob. cit., p. 123.

fianza a los liberales: estaba "imbuido en el concepto de la independencia del Poder civil", sería respetuoso de las garantías individuales, defendía la libertad de prensa y el *Habeas corpus*, respetaría la constitución.[78] La derrota electoral del republicanismo fue aplastante. Su candidato, Nicolás Esguerra, escasamente atrajo 40.000 votos, mientras Concha era elegido nuevo presidente colombiano con más de 300.000.

El partido republicano sobrevivió algunos años más, pero nunca se repuso de tal derrota.[79] Con algunas excepciones,[80] los historiadores han tendido a hacerle eco a sus opositores contemporáneos que, una y otra vez, le negaban entonces su condición de partido.[81] Como ha sucedido con el partido Independiente establecido por Rafael Núñez en la década de 1870, al republicanismo se le confina o a una mera disidencia, liberal o conservadora, o a otra coalición bipartidista de las élites. Aunque Restrepo varias veces se refería al "partido republicano", quiso como presidente mantener cierta distancia, rehusando convertirse en jefe del partido.[82] Y a lo largo de su gobierno, crecientemente exasperado por las disputas entre liberales y conservadores, alcanzó a articular un discurso a ratos hostil a la misma idea de los partidos, frente a los que sugería contraponer ideales patrióticos. Pero los miembros activos del republicanismo se autoidentificaban como partido y bajo la etiqueta republicana competían en las elecciones –elementos en la definición mínima sartoriana de un partido político–.[83] Los republicanos

---

[78] Rafael Uribe Uribe, *Fundamentos de la política liberal. Conferencia del General Uribe en el Teatro Municipal del 11 de enero de 1914*, Bogotá, 1914, pp. 4, 7-8.

[79] Sobre el fin del republicanismo, escrito por uno de sus fieles en todo liberal véase Luis Eduardo Nieto Caballero, "De la Unión Republicana a la Unión Liberal", Cúcuta, abril 29 de 1921, en Luis Eduardo Nieto Caballero, *Escritos escogidos,* ob. cit., vol. 2. *Crónica política*, pp. 313-333.

[80] Luis Baudilio Bello, "La historia, el historiador y los partidos políticos. El caso de la unión republicana", en *Memoria del Quinto Congreso de Historia de Colombia*, Armenia, Universidad del Quindío-ICFES, 1985

[81] En su recuento de la Iglesia durante la Hegemonía Conservadora, LaRosa, por ejemplo, omite casi por completo referencias a los años de la administración Restrepo. Hay una mención excepcional al republicanismo en una nota de pie de página, pero despojándole de identidad propia: "fue en realidad el conservatismo con un nombre diferente", *De la derecha a la izquierda*, ob. cit., p. 73, nota 23.

[82] "He hecho bien en no constituirme en jefe del partido republicano, pues ello me hubiera quitado toda capacidad para intervenir entre los colombianos que, hoy más que nunca, quieren devorarse"; Restrepo a Tomás Quevedo Márquez, Bogotá, marzo 11 de 1911, en Carlos E. Restrepo, *Orientación*, ob. cit., vol. 2, p. 379.

[83] Giovanni Sartori, *Parties and Party Systems. A Framework for analysis*, Colchester, ECPR Press, 2005 (primera edición 1976), p. 56. Véanse análisis sobre el desarrollo del partido en

tenían además periódicos y programa. Frente a la crítica de que les hacía falta "doctrina", *El Tiempo*, órgano entonces republicano, respondía en 1914 que "no ha habido en Colombia partido que insista más clara y repetidamente que el nuestro sobre las doctrinas que lo inspiran y sobre los principios que defiende", mientras enumeraba los "manifiestos" de 1909, 1912 y 1913, el último "verdadera plataforma electoral".[84] La "cuestión religiosa", como este capítulo ha mostrado, estaba en el centro de tal programa, una visión católica de la política que buscaba conciliar el catolicismo con la tolerancia, contra los conservadores y los jerarcas de la Iglesia colombiana que seguían aferrados al *Syllabus*.

La derrota electoral de 1914 podía reivindicarse como un triunfo moral de Restrepo, y hasta un triunfo político, en el sentido más amplio de la palabra. Los republicanos reivindicaban el "triunfo de su adversario" como "manufactura de casa [...] a la vez que como triunfo de sus ideas y de sus clásicos modales la derrota que con ejemplar estoicismo acaban de sufrir".[85] Sus mismos opositores, como Uribe Uribe, le reconocían a Restrepo su "actitud de perfecta imparcialidad" en el certamen electoral.[86] El resultado electoral fue la mejor respuesta a sus opositores dentro del conservatismo, quienes le acusaban de no tener "otro deseo, ni otro anhelo que impedir al partido conservador que vuelva al poder".[87] La garantía del sufragio era parte central del

"Partido Republicano", "El Republicanismo en Manizales", "El nuevo partido", "Republicanos y obreros", en *El Tiempo*, febrero 10 y junio 6 de 1911, y febrero 4 de 1913, disponible en ETD. Para una exposición contemporánea sobre el programa del Partido republicano véase, *Conferencia del Dr Juan Pinzón*, Salamina, 1913.

[84] "Ideas republicanas", *El Tiempo*, marzo 20 de 1914, en Eduardo Santos, *Obras selectas. Editoriales del diario El Tiempo, 1913-1930*, Bogotá, Cámara de representantes, 1981, pp. 183-5.

[85] "Pascua electoral", *El Gráfico*, Bogotá, febrero 14 de 1914.

[86] Uribe Uribe, *Fundamentos*, p. 10. El dirigente sindical Ignacio Torres Giraldo elogiaba las "convicciones civilistas" de Restrepo, "que lo hacían defensor del Estado de derecho, de la sociedad regida por leyes"; Ignacio Torres Giraldo, *Los inconformes. Historia de la rebeldía de las masas en Colombia*, Bogotá, Latina, 1978, 3, p. 622.

[87] Daniel Carbonell a José Vicente Concha, Barranquilla, abril 10 de 1913, Archivo de José Vicente Concha / Archivo General de la Nación, Bogota (AJVC/ AGN), Caja 1, carpeta 1. En carta posterior (junio 2 de 1913), Carbonell se refería a "la inquina del Presidente contra el partido conservador" y le acusaba de formar "un nuevo partido a quien dejarle el mando de la República"; ídem. Ese mismo año, Marco Fidel Suárez, líder de un ala del conservatismo, le escribía también a Concha, celebrando la victoria conservadora en las elecciones locales pero advertía "el peligro de que el gobierno siga empleando sus influencias oficiales en contra nuestra"; Suárez a Concha, Bogotá, marzo 25 de 1913, Archivo del General Pedro Nel Ospina, Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales, Medellín. Nada de ello parece haber ocurrido en las elecciones presidenciales de 1914, cuando el candidato republicano fue derrotado estruendosamente. Desde Cartagena, el cónsul de los Estados Unidos consideraba

programa republicano. Los gobiernos que le siguieron respetaron en general la libertad de prensa, a pesar de las continuas condenas de la Iglesia. A pesar también de las condenas de la Iglesia, los liberales se abrieron paso en el sistema político hasta llegar al poder como fruto de la victoria electoral de Enrique Olaya Herrera en 1930. Un Restrepo complacido y esperanzado escribía entonces sobre el "resurgimiento y realización de los ideales republicanos".[88] La "cuestión religiosa", sin embargo, se mantenía irresuelta. Y pronto la intolerancia sectaria le dio rienda suelta a esa ola trágica de violencia que explotó a mediados del siglo veinte.

que la conducta del gobierno en las elecciones era "just and fair". Del Cónsul al Secretario de Estado, Cartagena, febrero 2 y 10 de 1914, Archivo Nacional de los Estados Unidos, RG59/821.00/380-381.

[88] Restrepo, *Orientación*, ob. cit., vol. 2 p. 504. Restrepo apoyó la candidatura de Olaya e ingresó a su gobierno. La trayectoria de Restrepo después de su presidencia no ha sido abordada por la historiografía. Todo indica que se mantuvo fiel a sus principios republicanos. En 1923, desafió al arzobispo de Medellín al apoyar la conferencia de un presbiteriano sobre la vida universitaria en los Estados Unidos, dictada en la Universidad de Antioquia. Véase W. *Reginald Wheeler and Webster E. Browining, Modern Missions on the Spanish Main* (Philadelphia, 1925), pp. 152 y ss. Debo esta referencia a Malcolm Deas.

Democracia, corporativismo y catolicismo político:
reflexiones de Gustavo Franceschi entre el Centenario y la primera posguerra[1]

MARTÍN O. CASTRO

El derrumbe provocado por la Primera Guerra Mundial, el impacto de la Revolución Rusa y la constitución de titubeantes democracias parlamentarias tuvieron un poco sorpresivo impacto en la prensa y la ensayística católica. En términos de las percepciones sociales de las elites argentinas, tanto aquellos acontecimientos como también la concreción de fenómenos locales como la Reforma Universitaria o la Semana Trágica de 1919 contribuyeron a dar forma a los temores de los sectores dirigentes frente a la emergencia de expresiones de descontento social profundo. En el caso de los católicos argentinos, cuya pluralidad de visiones y prácticas se advierte en los estudios recientes con mayor claridad, el final de la Gran Guerra se conjugaba con reflexiones sobre la expansión del 'espíritu democrático' y el rol del 'maximalismo' en la inmediata posguerra. Como es sabido, el cataclismo de la guerra y las inquietudes por el colapso de la civilización europea (y el final de la ilusión del progreso ilimitado) dieron lugar a una ensayística específica que miraba hacia las dimensiones que adquirieron las transformaciones observadas en la sociedad europea hacia el final de la contienda bélica.

Hacia finales de 1918 el sacerdote Gustavo Franceschi publicó el ensayo *La Democracia y la Iglesia* en el que incorporaba algunas ideas ya presentes en sus textos de la década previa, aunque también demostraba reflexiones más contemporáneas a tono con las preocupaciones características de esa coyuntura específica. Este artículo se propone

[1] Agradezco los comentarios de Miranda Lida y de Diego Mauro a una versión preliminar de este trabajo.

discutir la concepción de Franceschi en torno a la "democracia" presente en el ensayo de 1918 en dos sentidos posibles: uno que surge del reconocimiento 'tocquevilliano' del sacerdote católico hacia el ascenso irresistible de la experiencia democrática; el otro que se relaciona con una concepción del fenómeno democrático que va más allá de los cambios políticos advertidos (que no son considerados menores) y que prefiere subrayar las modificaciones de las formas sociales, la declinación del individualismo y el ascenso de las formas *societarias*. De esta manera, este trabajo busca analizar la mirada crítica de Franceschi hacia los límites argumentados de la "democracia burguesa" e indagar en torno a la propuesta sugerida por el ensayista católico de profundizar una tendencia que este ya considera definida: la relevancia de un gobierno de *productores* y la necesidad de introducir de manera acorde la representación profesional.

Sobre Gustavo Franceschi se ha argumentado que en sus escritos predominaba un apego a la doctrina más que a la observación de los "hechos concretos" y que, en ese sentido sería su lealtad y defensa militante de una causa la que impregnaría sus escritos a lo largo de toda la primera mitad del siglo XX.[2] Sin discutir su rol como vocero o voz claramente distinguible de las posiciones doctrinarias de la Iglesia Católica, es posible, sin embargo, advertir sobre la importancia reconocida por Franceschi al estudio de la realidad política y social argentina de comienzos del siglo XX y su particular interés en las características del movimiento asociativo católico europeo entre el novecientos y la Gran Guerra. Por lo tanto, aquí se argumentará que, si por una parte Franceschi manifestaría una intención clara de ejercer un "apostolado" profundamente signado por la divulgación de las ideas centrales del catolicismo, este papel desempeñado –que pondría no en escasas oportunidades su dotes intelectuales en riesgo– se vería acompañado hasta al menos el final de la Primera Guerra Mundial por un análisis e interpretación de los contextos locales e internacionales en los cuales se insertaba la acción de los católicos. Ese camino estaría, sin dudas, marcado por un profundo antiliberalismo (sobre el cual se define un consenso en la historiografía), si bien el carácter de esas notas críticas a la democracia liberal y sus pronunciamientos posteriores sobre las

[2] Beatriz Sarlo, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel, 2001, p. 44 y Tulio Halperín Donghi, *Las tormentas del mundo en el Río de la Plata. Cómo pensaron su época los intelectuales del siglo* XX, Buenos Aires, S XXI, 2015, p. 81.

ideologías autoritarias serían objeto de variados (y a veces contradictorios) esfuerzos de comprensión.[3] Este artículo comienza con una exploración de la participación de Franceschi en la vida intelectual y asociativa católica de comienzos del siglo XX y con una indagación de sus esfuerzos de interpretación sobre los logros y limitaciones de la organización de los católicos argentinos en comparación con otros casos nacionales. La segunda sección está dedicada a analizar su mirada sobre el catolicismo social y su concepción sobre la democracia a la luz de las profundas transformaciones introducidas en el escenario internacional con la Revolución Rusa y la Primera Guerra Mundial.

El momento del Centenario, el asociacionismo católico y la política democrática

Cuando en 1918 Gustavo Franceschi brindó una serie de conferencias como anticipo de la publicación de su ensayo *La democracia y la Iglesia*, el sacerdote de origen francés ya era una figura relevante dentro de la publicística y el activismo católicos. Franceschi había nacido en París y llegado a Argentina unos años más tarde en 1886.[4] En 1892, con 11 años de edad, ingresó al Seminario Conciliar de Buenos Aires y, ya con el cambio de siglo, comenzó a involucrarse en organizaciones y publicaciones relacionadas con expresiones del catolicismo social, como la revista *Democracia Cristiana*. Fue ordenado sacerdote en 1904 y poco después comenzó su colaboración con la publicación *Justicia Social* de la Liga Democrática Cristiana, de cuya dirección se

[3] Halperín Donghi no tiene dudas sobre "…el autoritarismo que domina su visión de la política y la sociedad…", Halperín Donghi, *Las tormentas del mundo en el Río de la Plata*, ob. cit., p. 74. Marysa Navarro Gerassi lo define como parte de un clero de derecha del que se nutrirán los sectores nacionalistas en los años treinta. *Los nacionalistas*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969; Fortunato Mallimaci (*El Catolicismo integral argentino, 1930-1946*, Buenos Aires, Biblos, 1988) lo considera una expresión del catolicismo nacionalista. Austen Ivereigh fluctúa entre describirlo como una manifestación del catolicismo integrista o como un "católico-reformista". Austen Ivereigh, "Franceschi y el movimiento católico integral, 1930-1943", en *Criterio*, 2081 y 2082, noviembre 1991, p. 627 y *Catholicism and Politics in Argentina, 1810-1960*, Londres, Palgrave, 1995. Lila Caimari es sensible a las modificaciones en el pensamiento de Franceschi, pero señala su constante antiliberalismo. Lila Caimari, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1994, pp. 349-350. Loris Zanatta subraya la importancia del modelo corporativo en el pensamiento político y social de Franceschi. Véase, *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, p. 38.

[4] Nació en París en 1881 y falleció en Montevideo en 1957. Su padre era de origen corso y su madre holandesa. Roberto Bosca, "Los católicos y la democracia en Argentina. El Humanismo cristiano de Gustavo Franceschi", p. 11, en www.institutoacton.com.ar/comentarios/140com170213-a.pdf (acceso agosto de 2016).

haría cargo desde 1907.[5] Al tiempo que ejercía como teniente-cura de la Piedad contribuía con la *Revista Eclesiástica*. Fue también director del periódico *El Trabajo* (órgano de los Círculos de Obreros) y entre 1909 y 1915 se desempeñó como secretario general de la Liga Social Argentina, constituida por iniciativa de Emilio Lamarca. También mantuvo una estrecha relación con el ámbito universitario. En 1911 fue nombrado Asesor Eclesiástico del Centro Católico de Estudiantes y colaboró frecuentemente en la publicación *Tribuna Universitaria.* A partir de 1916 se desempeñaría como profesor de filosofía en la Universidad Católica de Buenos Aires.[6] Fue un orador habitual en las conferencias callejeras organizadas por los Círculos de Obreros y propulsor de diversas iniciativas del catolicismo social como el "Centro de Estudios Blanca de Castilla" y diversas experiencias de sindicatos católicos.[7] Junto a los sacerdotes Fasolino, Napal y Molas Terán lanzó en 1918 la revista católica obrera *Acción.* También a finales de la década de 1910 publicaría sus primeros trabajos, *Función social de la propiedad privada en la República Argentina* y *El espiritualismo en la literatura francesa*, ambos de 1917.

Esta rápida descripción de las iniciativas en las cuales Franceschi estuvo involucrado al comienzo de su trayectoria pública y en el seno de las organizaciones católicas da muestra de la densidad de su participación y de su relevancia como dirigente y como intelectual en el campo católico. Como se advertía en la introducción, su figura ha recibido la atención de un número considerable de estudios pero estos han colocado el foco fundamentalmente en las décadas de 1930 y 1940 por una variedad de razones atendibles. El "primer" Franceschi frecuentemente es introducido a fin de comprender su trayectoria posterior y las interpretaciones sobre su actuación y sus primeros ensayos publicados habitualmente sirven de prólogo a su rol central desempeñado posteriormente desde su lugar estratégico de director de la

[5] Franceschi mantuvo una intensa vinculación con la Liga Democrática Cristiana, si bien la relación con los "demócrata cristianos" no estuvo exenta de conflictos en torno a cuáles debían ser las estrategias asociativas y "políticas" a adoptarse. Véase Néstor T. Auza, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino*, t. II: *Monseñor de Andrea. Realizaciones y conflictos (1912-1919)*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco-Guadalupe, 1987, p. 375.

[6] Véanse las biografías y relatos publicados en *Criterio*, núm. 1225-26, 23/12/1954 y *Criterio*, núm. 1288, 25/7/1957.

[7] Miranda Lida, *Monseñor Miguel de Andrea. Obispo y hombre de mundo (1877-1960)*, Buenos Aires, Edhasa, 2013, p. 69.

revista *Criterio* en las polémicas en torno a la guerra civil española, los fascismos y los modelos democráticos de la segunda posguerra. Aquí se procurará, por el contrario, explorar algunos de sus escritos publicados en el comienzo del siglo hasta el final de la Gran Guerra, con la intención de insertarlos dentro de la trama más compleja y amplia del activismo católico de las décadas de 1910 y 1920.

La intensidad de la actuación pública de Franceschi se advierte tempranamente. También es posible discernir en los años del comienzo del siglo su voluntad por conjugar una participación activa en el asociacionismo católico con una presencia constante en los debates más relevantes para el mundo católico pero también para una sociedad que se dirige, titubeante, hacia el primer centenario de la Revolución de Mayo en 1910. Podría afirmarse que serían notas características de la trayectoria de Franceschi tanto un interés por estudiar los cambios y tendencias sociales e intelectuales de su tiempo como una identificación con la Iglesia, posición que lo ubicó frecuentemente en el rol de quien acercaba las enseñanzas eclesiásticas hacia los fieles católicos.[8] Así, es posible observar desde los años previos al Tercer Congreso de los católicos argentinos (1908) que su actuación pública y sus reflexiones siempre tuvieron como referencia última la elección del rol de "apóstol" y de vocero privilegiado de las posiciones doctrinarias de la Iglesia Católica.[9] De esta manera, si su lugar como intelectual público se encuentra condicionado por su decisión de desarrollar una defensa militante de la Iglesia, esta decisión permearía la selección de aquellos debates en los cuales Franceschi elegía participar condicionando esfuerzos intelectuales que (solo de manera indirecta, al decir de Tulio Halperín Donghi) podían ser vistos como ejercicios que buscaban resguardar los principios doctrinarios, como sería el caso del ensayo *El espiritualismo en la literatura francesa* (1917). Con todo, no iban a faltar oportunidades de defensas menos oblicuas desarrolladas estas desde las páginas de las publicaciones católicas (por caso, la respuesta que ensaya desde *La Voz de la Iglesia* a los artículos publicados por Ricardo Rojas en *La Nación* sobre el modernismo y la consiguiente encíclica

[8] Jorge Mejía, "Monseñor Franceschi, supervivencia", en *Criterio*, núm. 1288, 25/7/1957.

[9] Tulio Halperín Donghi, "La trayectoria de un intelectual público en la Argentina de entreguerras: Monseñor Gustavo J. Franceschi", en Tulio Halperín Donghi, *Las tormentas del mundo en el Río de la Plata. Cómo pensaron su época los intelectuales del siglo* XX, Buenos Aires, S XXI, 2015.

papal de condena) o desde la tribuna de las reuniones católicas de los años previos al Centenario.[10]

Con la convocatoria del Tercer Congreso de los católicos argentinos en la ciudad de Córdoba en noviembre de 1908, sectores del activismo católico (entre ellos el diario *El Pueblo*) manifestaban la esperanza de que aquel significara un paso en el despertar de las energías cívicas del catolicismo argentino,[11] reducidas a los esfuerzos del núcleo político de la *Unión Patriótica*. No sorprende, por lo tanto, que las deliberaciones de aquel congreso incluyeran un reconocimiento general a las instituciones políticas de la 'democracia', aun cuando este viniera acompañado de la necesidad de calificar a la experiencia democrática con notas indiscutiblemente "católicas". La intervención de Franceschi en aquel congreso deja entrever, en su discurso ("Preparación para la acción social") pronunciado en el acto de clausura, la sintonía con las ideas adelantadas por Emilio Lamarca y con el debate sobre la necesidad de articulación entre las diversas iniciativas sociales católicas.[12] Lamarca había regresado tiempo antes de una visita a Alemania y las publicaciones católicas se habían hecho eco rápidamente de su mirada favorable hacia la organización social de los católicos alemanes. Su propuesta de "Liga Social" recuperaba esta inquietud, así como también la necesidad de articular la acción religiosa, social y política.[13] Esta preocupación será constante (y no privativa del economista católico) y estaría presente entre la dirigencia católica a lo largo de las primeras décadas del siglo (al menos hasta la conformación de la *Unión Popular Católica Argentina* en 1919) en un contexto que favorecía las iniciativas de los laicos definidas por un componente no desdeñable de autonomía frente a la jerarquía eclesiástica. En este escenario, periodistas y dirigentes católicos debatieron constantemente acerca de la pertinencia de constituir partidos confesionales y su articulación, preeminencia o subordinación a estrategias más amplias de establecimiento de redes católicas sólidas en la sociedad.

---

[10] Sobre la polémica con Rojas véase *La Voz de la Iglesia* de los días 4, 5 y 6 de febrero de 1908.

[11] "Los católicos y la política", en *El Pueblo* (en adelante EP), 10/11/1908.

[12] También sobre la necesidad de responder a una "deuda social" con instrumentos que vayan más allá de la tradicional caridad de las asociaciones de beneficencia de las mujeres de alta sociedad. Véase Miranda Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo* XIX *y el* XX, Buenos Aires, S XXI, 2015, p. 51

[13] EP, 16-17/11/1908.

En los años en torno al Centenario, el proceso de fragmentación de la elite dirigente y el desgaste de la maquinaria política del Partido Autonomista Nacional había conducido a la conformación de algunos modestos proyectos partidarios, entre ellos la *Unión Patriótica* (1908), en la que figuraban de manera prominente los dirigentes de las principales asociaciones católicas laicas de la ciudad de Buenos Aires.[14] Esta participación así como su posterior intervención en la coalición que apoyó la candidatura presidencial de Roque Sáenz Peña en 1910, hablaban de una aceptación pragmática de los mecanismos electorales y representativos de parte de la dirigencia laica católica que conducía en los hechos a una conformidad tácita de la 'secularización de la soberanía' que no tuvo su correlato pleno, sin embargo, en el debate teórico. Desde esta perspectiva, es posible describir a esta situación como de "integración negativa" con la política liberal (siguiendo la caracterización de Martin Conway para los núcleos políticos europeos), similar también a la que partidos socialdemócratas desarrollaron en la política parlamentaria de las décadas previas a la Primera Guerra Mundial.[15] Cabe aclarar que para la prensa y la dirigencia católica la aceptación ambigua y pragmática de los mecanismos representativos obedecía, al menos en parte, a la creencia en que un sistema político liberado de la influencia perniciosa del fraude electoral y de las prácticas de las máquinas electorales daría lugar necesariamente a la elección de candidatos católicos surgidos de una sociedad argentina interpretada como básicamente católica.

En la primera década del siglo XX, la expansión del movimiento asociativo católico se dio de la mano de un intenso debate sobre las características que aquel debía adoptar, particularmente en relación a qué vinculaciones debían establecerse entre la acción social y la acción política. Desde un comienzo había sido posible identificar núcleos más preocupados en asegurar una representación católica en el parlamento (cercana a los principios de "conservación social" y que

[14] Martín O. Castro, "Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo XX: reformismo electoral, alineamientos partidarios y fragilidad organizativa, 1907-1912", en *Desarrollo Económico,* vol. 49 núm. 193, 2009; Martín O. Castro, *El ocaso de la república oligárquica. Poder, política y reforma electoral, 1898-1912*, Buenos Aires, Edhasa, 2012.

[15] Martín O. Castro, "Contra la 'apatía de los buenos': católicos y política partidaria en la ciudad de Buenos Aires, 1902-1918", en *PolHis. Boletín bibliográfico electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, núm. 11, 2013; Tom Buchanan y Martin Conway, *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 27.

buscaban inspiración en el Partido Conservador chileno) y otros que recuperaban los documentos papales dedicados al catolicismo social y la validez de la "democracia cristiana". En efecto, la encíclica *Graves de communi* (1901) había expresado la aprobación del papa León XIII hacia un movimiento que centraba su argumento fundamentalmente en la esfera social y específicamente se encargaba de advertir los riesgos de interpretar el concepto a partir de una "significación política".[16] Sin embargo, y a pesar de las advertencias sobre vincular "el bienestar de las clases trabajadoras" con el "propósito de favorecer e introducir un gobierno en lugar de otro", como lo demostraba el discurso de Emilio Lamarca en el congreso de 1908, el debate sobre las conexiones entre el activismo social y la militancia política de los católicos se imponía indefectiblemente. Más allá del debate, los partidos que contaron en la ciudad de Buenos Aires con el apoyo de la mayoría de la dirigencia católica a comienzos de siglo (hablamos aquí de la Unión Patriótica y del Partido Constitucional) también buscaron usufructuar el poder de movilización de los Círculos de Obreros católicos. Estos últimos, la Liga Democrática Cristiana o posteriormente la Unión Democrática Cristiana no habían conseguido concretar la conformación de un partido socialcristiano ni maridar estrechamente la actividad sindical con cierta forma de reformismo social y acción política. Las antiguas luchas decimonónicas contra el liberalismo o el anticlericalismo o el emergente poder electoral del socialismo en la ciudad acercaban a los "notables católicos" (más propensos a alianzas electorales con facciones conservadoras) a quienes perseguían alguna modalidad de "democracia cristiana", aunque estos acercamientos no estaban exentos de tensiones.[17] Los Círculos de Obreros también iban a contribuir a nutrir una parte considerable de la dirigencia *constitucional*, sus comisiones de propaganda y sus oradores políticos, como surge del estudio de la

---

[16] https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18011901_graves-de-communi-re.html, consultado el 15/7/2016. Véase John Molony, *The Worker Question: A New Perspective on Rerum Novarum*, Dublin, Gill and Macmillan, 1991.

[17] Sobre los múltiples significados del concepto "Democracia Cristiana", véase Martin Conway, "Christian Democracy: One Word or two? http://historiayreligion.com/wp-content/uploads/2012/11/Christian-Democracy-MConway.pdf (consultado 13/2/2017). Las complejas relaciones entre un sector más "conservador" y los grupos "demócrata cristianos" no eran privativas del caso argentino como puede observarse en el artículo de Susana Monreal "La Unión Cívica y la Unión Democrática Cristiana: dos iniciativas católicas encontradas en Montevideo (1904-1919)" en este libro.

campaña electoral de 1918.[18] Sin embargo, el Partido Constitucional como antes la Unión Patriótica manifestaron dificultades en implementar modelos de acción política similares a los de otros partidos de inspiración católica que se habían beneficiado de redes sólidas y extensas provenientes del asociacionismo y mutualismo católicos.[19] Como argumenta Diego Mauro, la visión política de los activistas demócratas cristianos del Partido Popular en la década siguiente iba a dejar de priorizar la construcción en base a las organizaciones católicas para expresar una concepción más secularizada de las formas de hacer política.[20]

De manera similar, esta preocupación en torno a las conexiones entre activismo social y militancia política emergía en las "Notas sobre el catolicismo" que Franceschi publicó en la *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* (en adelante REABA) en 1909. En este breve trabajo destinado a mostrar el desarrollo del movimiento católico mundial, Franceschi se detenía sobre todo en los ejemplos europeos (que había podido observar de primera mano gracias a su viaje europeo de ese mismo año) con la intención de diseccionar las diversas estrategias e, indirectamente, proveer sugerencias para la organización de los católicos argentinos. Para el joven sacerdote, las raíces de un probable éxito se encontraban en la construcción de un denso entramado de organizaciones sociales (sindicatos agrícolas, círculos de obreros, círculos de estudios, patronatos, cooperativas), estrategia que expresaba la convicción de que "un pueblo se transforma de abajo arriba, y no de arriba abajo". Para Franceschi, era evidente que era necesario desarrollar una acción social cristiana que enfrentara la amenaza del socialismo. Indudablemente Franceschi temía el poder de la calle y el desorden social. Ese mismo año *La Semana* había publicado un artículo suyo en el que expresaba aquella aprensión hacia el "gobierno de la

[18] Castro, "Contra la 'apatía de los buenos', ob. cit.

[19] Véase, por ejemplo, el caso del catolicismo social mexicano y la constitución del Partido Católico Nacional. Manuel Ceballos Ramírez, "Los Operarios Guadalupanos: intelectuales del catolicismo social mexicano, 1909-1914", en Manuel Ceballos Ramírez, *Catolicismo Social en México: Las instituciones*, T. II, IMDOSC/AIH, México, 2005; Robert Curley, "Political Catholicism in Revolutionary Mexico, 1900'1926", en Working Paper, núm. 349, Kellogg Institute, University of Notre Dame, 2006. Sobre los casos europeos, puede consultarse el análisis general de Stathis Kalyvas, *The rise of Christian Democracy in Europe*, Cornell University Press. Ithaca y Londres, 1996.

[20] Véase Diego Mauro, "La democracia cristiana antes de la Democracia Cristiana: el Partido Popular de Buenos Aires, 1927-1945", en este libro, p.111.

calle", si bien al mismo tiempo argumentaba que la agitación "roja" no era exclusivamente resultado de la presencia de revoltosos extranjeros y que existía una genuina cuestión social que exigía respuesta más allá de los "medios de represión". Ese malestar social tenía un origen claro, a los ojos de Franceschi, y era el resultado del "individualismo exagerado" y del "liberalismo económico".[21] Esa certeza, clave de bóveda de su interpretación sociológica, no iba a desaparecer de sus escritos posteriores, lo que sin dudas nuevamente revelaba su inspiración en los documentos del catolicismo social y su consciente rol de publicista del pensamiento católico.

Por otra parte, los escritos de Franceschi en estos años también sostenían la necesidad de los católicos de desarrollar una activa tarea en el campo social que posibilitara (en determinadas circunstancias) enfrentar eventualmente con éxito al bloque de las "izquierdas" cuando el escenario electoral estuviera allanado. Si ese era el caso en Bélgica y Austria, Francia e Italia advertían sobre la necesidad de conquistar el "alma del pueblo" para que los católicos pudieran expresar en un futuro (en el caso italiano una vez levantado el "non expedit"), las energías cívicas contenidas.[22] Nuevamente, las "Notas sobre el movimiento católico en 1911" revelan a Franceschi como a un buen conocedor de las formas y prácticas del catolicismo de su tiempo.[23] El artículo expresa las tradicionales preocupaciones católicas de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX en torno a la situación de los institutos católicos de enseñanza, las respuestas anticlericales frente a la intervención católica en áreas consideradas privativas del Estado y los avances (o retrocesos) de la prensa católica. Significativamente, sin embargo, Franceschi dedica las secciones centrales del texto a analizar la participación de los partidos católicos en la política parlamentaria de aquellos países. Manifiesta allí un conocimiento preciso del peso electoral de las agrupaciones así como del funcionamiento de los mecanismos parlamentarios y de las probables modificaciones de las legislaciones electorales. En todo caso, está claro que Franceschi, cuando estudia la política electoral y la inserción de los dirigentes católicos en

[21] Gustavo J. Franceschi, "El gobierno de la calle", 4/6/1909, citado en Natalio R. Botana y Ezequiel Gallo, *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*, Buenos Aires, Ariel, 1997.

[22] Gustavo Franceschi, "Notas sobre el catolicismo en 1908", en REABA, 1909.

[23] Sobre este punto véase Caimari, *Perón y la Iglesia Católica*, ob. cit., p.350.

esta, asume sin mayores titubeos la estrategia de la "integración negativa", es decir acepta las reglas de juego del gobierno representativo y procura pensar estrategias en las que los actores católicos pueden salir beneficiados.[24]

En cualquier caso, algunas conclusiones surgen de estos textos de Franceschi que la REABA publicó en los años en torno al Centenario: la inutilidad de un enfoque "conservador" (a la manera de los conservadores franceses o los notables austríacos) ante el empuje de los socialcristianos mejor organizados en el campo social; la pertinencia de sostener los esfuerzos electorales de los católicos para enfrentarse a las izquierdas y a las "sectas" anticlericales. Franceschi, en esta línea, no tenía inconveniente en criticar las posiciones conservadoras que rechazaban las iniciativas socialcristianas y que preferían alinearse con posturas galicanas (como en el caso francés, simpatizante todavía del régimen monárquico) y subrayaba la necesidad de manifestar la conformidad con la concepción demócrata cristiana de León XIII. En contraposición, no sería demasiado sorprendente que aquellos mismos sectores más conservadores ("rebeldes a la verdadera tradición de la Iglesia", para Franceschi) interpretaran a la insistencia del joven sacerdote en relación a la acción social como expresión de "tendencias socialistas", como Jorge Mejías relataría décadas más tarde.[25] En todo caso, y más allá de la imposible adscripción "socialista" sugerida para Franceschi, es evidente que sus iniciativas dentro del activismo o de los círculos intelectuales católicos causaban frecuentemente irritaciones entre espíritus intransigentes. Así, por ejemplo, en 1917 la REABA recibió la publicación de su ensayo *El espiritualismo en la literatura francesa* con un moderado beneplácito y una manifiesta advertencia: [la REABA] "...aplaude el libro aunque advierte que no es un libro para todos; hay libros y autores mencionados que no pueden aprobarse."[26]

Que Franceschi asumiera en líneas generales una posición pragmática ante la participación de los católicos en los sistemas políticos no significaba que no sostuviera una fuerte posición crítica sobre la clase política argentina, a la que consideraba culpable de haber "introducido el fraude, la venalidad y el bandolerismo en la política" y de avalar un

---

[24] Gustavo J. Franceschi, "Notas sobre el movimiento católico en 1911", en REABA, 1912, p. 308.

[25] J. Mejía, "Monseñor Franceschi, supervivencia", ob. cit., p. 494.

[26] REABA, 1917, p. 849.

anticlericalismo silencioso y metódico que buscaría destruir las bases de la religiosidad popular. Por otra parte, Franceschi iba a impugnar desde muy temprano –y recurriendo al criterio de autoridad de Hippolyte Taine– a la validez de la teoría contractualista rousseauniana como fundamento del gobierno republicano. Si no tenía inconveniente en aceptar a la república como régimen político posible, sí iba a rechazar fervientemente lo que consideraba constituía la manía igualitaria nacida de las ideas de Rousseau y la destrucción consiguiente de los gremios profesionales que llevarían inexorablemente, en los ojos de Franceschi, a un fracaso inevitable. Esta crítica a las utopías igualitarias venía acompañada de una poco sorpresiva condena al sufragio universal que significaba, como escribió en su ensayo "Cien años de república (1910), "…el predominio del número, de la mayoría cuantitativa sobre la cualitativa".[27] En este último artículo, que incorporaba el habitual espíritu de balance que permeaba a la ensayística del Centenario[28], Franceschi se manifestaba también permeable a las críticas de carácter regeneracionistas del cambio de siglo e identificaba al personalismo y a los gobiernos de camarillas surgidos en la década de 1880 como responsables de clausurar una etapa supuestamente dorada de la participación cívica previa a la federalización de Buenos Aires. De todos modos, el ensayo de 1910 –como así también sus informes sobre la acción de los católicos europeos– manifestaba una marcada intención por ir más allá de la mera crítica a la política electoral procurando incorporar un enfoque social que explicara el éxito del socialismo (rechazada la teoría de la "planta exótica"). En este sentido, era imperioso tanto la introducción de instrumentos de legislación social como la construcción de un entramado de asociaciones católicas compactas capaces de enfrentar a las organizaciones socialistas. Para Franceschi, en el momento del Centenario, se trataba del momento indicado para fortalecer las organizaciones propias hasta que llegara el momento adecuado de dar "nacimiento a un partido de base robusta".[29]

En este último aspecto se advierte, entonces, que Franceschi coincidía con quienes procuraban establecer una red sólida de organizacio-

[27] Gustavo J. Franceschi, "Cien años de república", en REABA, 1910, p. 406.

[28] Fernando J. Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, S XXI, 2002.

[29] Franceschi, "Cien años de república", en REABA, 1910, p. 414.

nes (dirigentes como Emilio Lamarca, por caso) como etapa necesaria previa a la formación eventual de un partido socialcristiano, objetivo que también había sido perseguido desde los Círculos de Obreros y los grupos democristianos.[30] La participación de dirigentes católicos en la coalición electoral que apoyó la candidatura de Roque Sáenz Peña contribuyó a dar un cierto tono "clerical" a esta última y dejó expuesta la cercanía de los notables y prensa católica con el programa saenzpeñista de reforma electoral y la particular articulación propuesta con la "cuestión nacional" (los temores expresados ante el "cosmopolitismo" y el impacto de la inmigración masiva, la construcción de una identidad nacional).[31] En este contexto, un grupo de dirigentes católicos tuvieron la oportunidad de influenciar la marcha del gobierno nacional en dos aspectos centrales (el sistema educativo y el proceso de reforma electoral) pero fracasarían en consolidar la acción política organizada de los católicos. En este sentido, y más allá de coincidencias coyunturales con sectores de la elite conservadora, Franceschi advertía sobre la importancia de construir entramados organizativos consolidados que dieran lugar en el futuro a una estructura política propia.

Los traumas de la Gran Guerra y la organización democrática de la sociedad

Como decíamos, Franceschi participó activamente de las llamadas conferencias populares organizadas por los Círculos de Obreros desde 1916. Experimentó de manera directa una nueva fase de la llamada "cultura de la movilización" característica de la esfera pública porteña y observó los rasgos definitorios de la movilización de masas.[32] Fue una de las figuras centrales de los enfrentamientos dialécticos con los socialistas en las calles de Buenos Aires de las que quedaron una serie de anécdotas que definieron un período épico del proselitismo católico. A su muerte, discípulos y colegas de aquellas campañas recordarían, nostálgicos, el estilo directo de Franceschi, advertido, por ejemplo, en

---

[30] Véase María Pía Martín, *Iglesia Católica, cuestión social y ciudadanía. Rosario-Buenos Aires, 1892-1930*, Tesis de Doctorado en Humanidades y Artes, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 2012.

[31] Castro, *El ocaso de la república oligárquica*, ob. cit., p. 284.

[32] Sobre la cultura de la movilización en las calles porteñas véase Hilda Sabato, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880,* Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

una reunión de 1919 en la que le había tocado reemplazar a un sacerdote objeto de la hostilidad de los militantes socialistas. Dirigiéndose a los asistentes a la tribuna callejera, el sacerdote franco-argentino había manifestado desafiante: "Hace quince días aquí… en esta esquina… se le pegó una trompada a un *cura*… Bueno, aquí está *otro*". Este raid de tribunas y discursos callejeros terminaba inevitablemente con nuevos enfrentamientos pugilísticos con comités socialistas, saldados con la intervención de policías y bomberos que daban un final a los tumultos callejeros.[33] Serían estos, en definitiva, los años en los que Franceschi, de acuerdo con Guillermo Furlong, consolidó su 'vocación' de "teólogo popular" cuya concreción se tornó explícita en su rol de orador popular en las conferencias de los Círculos y en su columnas escritas quincenalmente para la revista *Acción*, desprovistas de elegancia retórica y dirigidas a un público joven.[34]

Estas conferencias populares buscaban hacer públicas las obras benéficas de la Iglesia Católica, combatir la frecuente asociación entre catolicismo y obscurantismo que parecía predominar entre las clases populares (aunque también obviamente entre el movimiento librepensador y anticlerical) y propagar las ideas de carácter socialcristiano, aunque evitando la política electoral.[35] Por supuesto, también las tribunas callejeras contribuían a reforzar la presencia pública de los militantes católicos como se venía manifestando, con mayor intensidad, desde el Centenario. El Congreso Eucarístico de 1916, que había tenido lugar en Buenos Aires, también había mostrado la capacidad de movilización del activismo católico cuyo carácter militante y de conquista, típico del período de entreguerras, ya se anunciaba. En la arena electoral ese activismo se había expresado en la ciudad de Buenos Aires con ropajes contradictorios, sin encuadrarse en el formato del partido confesional. De todas maneras esa criatura de procedencias heterodoxas (el Partido Constitucional formado en 1913) había también mostrado las vinculaciones entre sectores del movimiento católico (los Círculos de Obreros y los notables católicos) que procuraban responder al nuevo escenario político posterior a la ley Sáenz

[33] En cursiva en el original. *Criterio*, núm. 1288, 25/7/1957, p. 500.

[34] Guillermo Furlong, "Monseñor Franceschi, maestro", en *Criterio*, núm. 1288, 25/1957, p. 498.

[35] "Conferencistas populares de los círculos de obreros en el palacio arzobispal", en EP, 2-3/1/1918.

Peña proponiendo una oferta electoral "nacionalista" que recuperara simultáneamente algunos elementos del catolicismo social.[36] En cualquier caso, como manifestaron las autoridades de un círculo local de obreros católicos, el "espíritu democrático" parecía permear todas las esferas y era necesario acomodarse a los nuevos tiempos.[37]

La coyuntura de los años de la Gran Guerra (con la caída de los salarios reales y el aumento de la inflación) y el ascenso inesperado (para los actores católicos) del socialismo como fuerza electoral en la ciudad de Buenos Aires luego de 1912 colocaba para los católicos porteños a aquella emergencia del "espíritu democrático" en un contexto problemático. La prensa y dirigencia católica había respondido a la Primera Guerra de manera frecuentemente conflictiva (y lejos de la homogeneidad neutralista) pero se había esforzado por descubrir correlaciones entre religión y patriotismo, procurando identificar ejemplos de heroísmo bélico que se conjugaran con una cierta idea de "unidad de la nación" a la cual el catolicismo pudiera argumentar una contribución determinante.[38] En este contexto, Franceschi manifestó un moderado optimismo con respecto al porvenir de la república aunque se permitía expresar sus dudas sobre la diversidad social, los odios sociales y las dificultades por divisar elementos transcendentes que contrarrestaran el impacto de las ideas racionalistas pero (fundamentalmente) de las distancias entre las clases sociales.[39] Si había algo que el escenario bélico al cual se enfrentaban los europeos había dejado expuesto con evidencia inapelable, esto era –en la opinión de Franceschi– la necesidad de superar el "desconocimiento mutuo" de las "clases separadas" en beneficio de la nación.

El estallido revolucionario en Rusia y los temores frente a una amenaza "maximalista" en Buenos Aires exacerbaron los reflejos con-

---

[36] Sobre el Partido Constitucional, véase Martín O. Castro, "Clericalismo político o concentración conservadora: peregrinos/militantes, caudillos y notables en la formación del Partido Constitucional", en Pablo Pérez Branda (comp.), *Partidos y micropolítica. Investigaciones históricas sobre partidos políticos en la Argentina del siglo* XX, Mar del Plata, CEHis-Suárez, 2011.

[37] Círculo de Palermo a la Junta de Gobierno de los Círculos de Obreros, 16/6/1919, *Archivo de los Círculos de Obreros.*

[38] Martín O. Castro, "Los católicos argentinos y la Gran Guerra: neutralismo, la "aspiración democrática" y los temores ante el "maximalismo", trabajo presentado en el Simposio "La Primera Guerra Mundial: escenarios internacionales y perspectivas argentinas", organizado por la UNTREF, julio de 2014.

[39] Gustavo J. Franceschi, "1816-1916", en REABA, Año XVI, núm. 185, 1916, p. 501.

servadores en parte de la prensa católica porteña. *El Pueblo* demandó el cumplimiento efectivo de las "leyes sociales" que restringían la realización de "propaganda subversiva y el enarbolamiento de la bandera roja". Otras publicaciones como la revista democristiana *Acción*, en la cual tendría un activo rol Franceschi, diferían en cuanto a su interpretación de las características de la conflictividad social y preferían subrayar el rol de aquellos (como José Ingenieros) que propagaban "teorías subversivas" y que contribuían indirectamente a sembrar potenciales semillas de revolución social.[40] Es indudable que los escritores y periodistas católicos manifestaban una constante crítica al orden liberal y se encontraban ciertamente menos afectados por la erosión de las utopías narrativas construidas en torno a la idea del progreso continuado.[41] Las tradicionales críticas al pensamiento de la Ilustración los dejarían, en buena medida, a resguardo de los debates sobre la validez de estos discursos universalistas,[42] aunque esto no significara un aislamiento con respecto a la discusión sobre el impacto de Primera Guerra en la sociedad europea y en la conformación de un nuevo orden mundial.

Hacia finales de 1918 Gustavo Franceschi publicó el ensayo *La Democracia y la Iglesia* cuyos núcleos más relevantes habían sido ya adelantados en una conferencia dada en el Colegio del Salvador. Las reflexiones propuestas por Franceschi iban por senderos en parte comunes a la ensayística surgida en los años de la inmediata posguerra inspirada en el debate sobre las agudas transformaciones observadas en la sociedad europea hacia el final de la Gran Guerra.[43] Sin dudas, uno de los objetivos centrales en el libro (que manifestaba un presupuesto 'tocquevilliano' de reconocimiento hacia el ascenso irresistible de la experiencia democrática) era desafiar la idea instalada de la existencia de una oposición radical de la Iglesia Católica hacia "la organización democrática de la sociedad". Diversas tradiciones competían para apropiarse o para ofrecer definiciones alternativas del significado de la democracia. Es significativo, en este sentido, como subraya Jan-

[40] "El maximalismo del Dr. Ingenieros (sic)", *Acción*, reproducida en EP, 11/12/1918.

[41] John W. Burrow, *The Crisis of Reason. European Thought, 1848-1914*, Londres, Yale University Press, 2000.

[42] Richard Schaefer, "Catholics and the First World War: religion, barbarism and the reduction to culture", en *First World War Studies*, vol. 1, núm. 2, 2010.

[43] Jan-Werner Müller, *Contesting Democracy. Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, New Haven, Yale University Press, 2011, p. 2011.

Werner Müller, que desde posiciones radicalmente opuestas se ofrecieran, en los años inmediatos a la posguerra, experimentos políticos que hipotéticamente se construían sobre valores democráticos. Por otra parte, para políticos, burócratas e intelectuales aparecía como evidente que era virtualmente imposible ignorar la participación de las masas en la política.[44] Desde este punto de vista, la operación propuesta por Franceschi, que arriesgaba una vinculación cercana entre democracia e Iglesia, no aparece como completamente extemporánea. Demostraba también una aguda lectura del contexto post-bélico en el cual iba a tener lugar una rápida expansión de las iniciativas políticas de los católicos europeos, entre ellas la del Partito Popolare Italiano que iba a servir de fuente de inspiración a los demócratas cristianos argentinos en la década de 1920.[45]

Franceschi comienza el ensayo subrayando la necesidad de desafiar la idea establecida de que existía una profunda contradicción entre Iglesia y democracia. En su estrategia discursiva reclama para sí un rol modesto y se ofrece a recolectar "hechos y documentos" para, desde el campo católico, dilucidar aquella cuestión evitando arriesgar una opinión individual. Su rol entonces será, se afirma, modesto pero irá más allá de una simple mirada personal a la problemática. Franceschi está lejos de rechazar la existencia del fenómeno democrático. Al contrario, argumenta que la democracia (la "aspiración democrática") es un hecho y que sería necio discutir la marcha inevitable hacia la "democracia política", que viene acompañada de la igualdad ante la ley y de la expansión de la igualdad política, frecuentemente de la mano de la sanción del sufragio universal. De cualquier manera, Franceschi rápidamente establece una diferenciación entre el aspecto *negativo* del anhelo democrático (la supresión de los privilegios de las castas, clases o individuos) y el aspecto *positivo* que haría inevitable la incorporación de transformaciones en el 'organismo social'. En esta dirección, por lo tanto, la verdadera discusión no pasa por la aceptación de la 'democracia' (esta es un hecho), sino por establecer la magnitud de la transformación democrática que se extendería desde un *minimun* (una democracia "burguesa", conservadora e individualista) hasta un

[44] Idem, p. 4.

[45] Véase Martin Conway, *Catholic Politics in Europe 1918-1945*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997, p. 30 y ss. Sobre la importancia del modelo del PPI en los demócratas cristianos en la Argentina véase el trabajo de Diego Mauro en este libro.

maximun expresada en la "democracia maximalista de los bolshewikis [SIC] de Rusia y otras comarcas".[46] De esta manera, Franceschi se dirige a lo largo del ensayo, por una parte hacia los sectores conservadores (del propio campo pero no únicamente) afirmando la validez del anhelo de justicia social que forma parte del entramado de la aspiración democrática, pero también hacia los adversarios que expresan las desviaciones de las utopías que propugnan la igualdad absoluta. Y en este sentido, no tiene inconvenientes en describir a la doctrina social cristiana como "realista", en tanto evitaría la "inconsistente región de Utopía" (que persigue la "imposible perfección absoluta") pero buscando "la constitución social menos imperfecta".[47]

En la concepción del intelectual católico, y a pesar de reconocer la importancia de los cambios políticos advertido en el surgimiento de repúblicas construidas sobre la base del sufragio universal, la transformación verdaderamente significativa de la inmediata posguerra venía dada por las modificaciones evidenciadas en las formas sociales, con la declinación del *individualismo* y el ascenso de las formas *societarias*. En sintonía con otros analistas que a comienzos del siglo XX habían colocado el acento en la variable de la organización,[48] Franceschi criticaba la ineficacia de las clases políticas y proponía asignar un rol central al gobierno a los *productores* y a aquellos que detentaban un saber tecnocrático, favoreciendo en este sentido la representación profesional. Pero, por sobre todo, para Franceschi lo fundamental era constatar las dimensiones de la "aspiración democrática" que iba más allá de los límites de la "democracia burguesa" y ante cuyos impulsos solo el reconocimiento de la justicia social y la adopción de una moral con base en el cristianismo podía brindar las garantías necesarias para el éxito de la experiencia democrática frente a las inconsistentes utopías o el poder avasallador del Estado.[49] De acuerdo con Franceschi, el resultado de la guerra había significado una marcha ineludible hacia la democracia política (en su forma republicana) y el fin de los soberanos absolutos y de las castas privilegiadas. Pero, como hemos señalado,

---

[46] Gustavo Franceschi, *La Democracia y la Iglesia*, Agencia General de Librería y Publicaciones, 1918, p. 14.

[47] Idem, p. 149.

[48] Pierre Rosanvallon, *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo de 1789 hasta nuestros días*, Buenos Aires, S XXI, 2004, 2007, p. 328.

[49] Franceschi, *La Democracia y la Iglesia*, ob. cit., pp. 143 y ss.

en su concepción la democracia (o la "aspiración democrática") no se reducía al aspecto político sino que por el contrario se reflejaba en lo que describía como una anhelo de *justicia social* entendida esta última de acuerdo con los trabajos de Charles Antoine, un eclesiástico que había adquirido renombre en el catolicismo social francés a partir de su texto *Cours d'economie social*.

Es el cristianismo social el que solo puede dar respuesta a la crisis terminal del "régimen moderno" (y sigue aquí Franceschi a Giuseppe Toniolo, "egregio pensador"),[50] contribuyendo a salvar a la democracia y dando forma a una nueva etapa del eterno conflicto entre "espiritualismo" y "materialismo". Para Franceschi está claro que la crisis del mundo moderno se da de la mano de una marcha hacia el espiritualismo como se advertiría, sostenía, en el avance del sentimiento religioso durante la guerra así como en el crecimiento de las corrientes espiritualistas en el arte y la literatura. Aquí, y de manera algo inesperada, Franceschi incorpora su ensayo sobre la literatura francesa contemporánea como evidencia de que el movimiento de ideas se dirige de manera creciente en dirección opuesta al materialismo. La doctrina social cristiana se introduce en este cauce general de ideas y provee, en la concepción de Franceschi, de la herramienta indispensable para salvar a una democracia que debe asumir las formas de una democracia "societaria" (no socialista), alejada del materialismo y entregada a la dirección de los productores: "Urge dar representación política a las fuerzas económico-sociales, a la profesión organizada. Urge hacer reinar la justicia social".[51]

En el análisis que Franceschi hacía de los nuevos tiempos que se abrían con el final de la guerra aquella tendencia democrática que había conducido a la desaparición de las clases nobiliarias cerradas también procuraba acabar con las "clases plutocráticas".[52] En ese sentido, Franceschi consideraba que aquellas transformaciones políticas profundas traídas por el final de la guerra (derrumbe de imperios y el surgimiento de nacionalidades) escondían cambios más profundos

---

[50] Sobre la influencia de Toniolo en el movimiento "demócrata cristiano" del novecientos véase Gabriele De Rosa, *Il movimiento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'eta giolittiana*, Roma, Editori Laterza, 1979, pp. 184-185 y John Pollard, "Italy", en Buchanan y Conway, *Political Catholicism in Europe*, p. 75.

[51] Franceschi, *La Democracia y la Iglesia*, ob. cit., p. 152.

[52] Idem, pp. 19-20.

que tenían que ver con los "últimos estertores de la organización individualista" advertidos en la crítica socialista y en el corporativismo católico (Bonald y De Maistre en Francia, Ketteler en Alemania) o incluso –algo sorpresivamente en un ensayista católico– en los comentarios de Herbert Spencer sobre la debilidad del individuo frente al Estado. Si la crítica al individualismo político y el ascenso de la "estatolatría" podía producirse desde la crítica intelectual, para el sacerdote argentino las "razones" dadas por los hechos eran aún más poderosas para señalar la declinación del individualismo que se confundían con las transformaciones incorporadas por la guerra: el resurgimiento de las reivindicaciones regionalistas, la conformación de ligas para defender a las familias frente al Estado, la insistencia en la incorporación de cámaras legislativas basadas en el sufragio funcional, la conformación de consejos de obreros y soldados. De esta manera, en la visión de Franceschi, era difícil no observar la emergencia de un movimiento hacia la descentralización, observación que, por otra parte, se articulaba bien con el rechazo manifiesto hacia la acción estatal en el ámbito social (pero también en la economía) que se acompañaba, además, de un rechazo completo al "socialismo integral" del régimen surgido con la Revolución Rusa. En esta dirección solo la conformación de organismos técnicos constituidos por delegados de los *productores* podían dar forma a las nuevas autoridades y confirmar el final de los últimos rastros del individualismo.

Franceschi no manifiesta un alto concepto del pueblo (este es "sencillo y directo en sus consecuencias") ni de su preparación para el gobierno pero confía en el esfuerzo prolongado de la educación y la propaganda que aleje a las masas de la amenaza del socialismo. Por otra parte, si bien el futuro director de *Criterio* insistía en su definición del concepto de democracia *societaria* que se expresaría más allá de la esfera política, no renunciaba, sin embargo, a proponer un experimento de representación política que no era exclusivamente funcional. De esta manera, se encuentra en sintonía también con el debate interno del campo católico que entre 1914 y 1917 (en parte, como respuesta a la aplicación de la Ley Sáenz Peña) había discutido la calificación del sufragio, la representación proporcional y el concepto de la "función" del sufragio.[53] Es importante advertir que Franceschi no rechazaba

[53] No era, por supuesto, la primera vez en que problemáticas semejantes ocupaban a los publi-

asignar un lugar para lo que denomina una dimensión regional o local de la representación (es decir, de aquellos 'hombres' distribuidos en el territorio) pero demostraba una persistencia evidente en argumentar la necesidad de introducir una representación legislativa del "organismo social" que expresara los intereses de la profesión: "Del concepto social cristiano sobre la profesión se deduce la representación, en el gobierno, de las profesiones, por medio de delegados escogidos por las mismas, a quienes correspondería tratar y resolver asuntos que los alcanzan, leyes obreras, impuestos a la producción y otras de la misma índole".[54]

Como ha sido señalado repetidas veces, con el final de la Gran Guerra, tanto la mirada optimista liberal como los imperios continentales multinacionales quedaron erosionados como opción de ordenamiento político posible. Esto explica, en parte, el surgimiento de repúblicas que dependían de la concreción exitosa de experimentos constitucionales los cuales ya no podían contar, naturalmente, con el elemento transcendente de la monarquía.[55] Por otra parte, la construcción de estas repúblicas se daba en un escenario en el que las instituciones estatales ampliaban sus facultades, las negociaciones entre el capital y el trabajo se institucionalizaban y los representantes obreros participaban de la definición de estrategias de planificación. En este escenario, definir el rol de las burocracias estatales y del Estado en relación con la democracia y la potencial reducción de la libertad del individuo constituyó un elemento central de la reflexión sociológica en los años que siguieron a la guerra. Las dificultades de las instituciones parlamentarias en construir un marco que canalizara el conflicto social, encontrara una respuesta a las tensiones entre minorías nacionales y mantuviera bajo control a las burocracias estatales comprometió, particularmente en Europa, la debilitada fe en el parlamentarismo como se haría evidente en la década de 1920.[56] Con todo para Franceschi,

cistas y notables católicos pero las dimensiones del debate eran diferentes. Véase Martín O. Castro, "Los católicos argentinos ante la cuestión electoral y la democracia entre el otoño del orden conservador y los inicios de la "república verdadera", 1900-1919", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, enero 2016, en https://journals.openedition.org/nuevomundo/68888

[54] Franceschi, *La Democracia y la Iglesia*, ob. cit., p. 104. Sobre las consideraciones de Franceschi con respecto a la soberanía popular véase Darío Roldán, "La Ley Sáenz Peña, 100 años después. La cuestión de la figuración del Pueblo", en *PolHis*, año 5, núm. 10, segundo semestre 2012, p. 19.

[55] Mark Mazower, *Dark Continent. Europe's Twentieth Century,* Londres, Penguin Books, 1999.

[56] Jan-Werner Müller, *Contesting Democracy,* ob. cit., p. 19

no sería únicamente el conflicto bélico el que habría puesto en riesgo los fundamentos del edificio social, sino que aquellos se habrían visto comprometidos con anterioridad –ya a lo largo del siglo XIX– por la crítica persistente de la "burguesía liberal" hacia los principios de la religión (condenada al ámbito privado) contribuyendo de esta manera a crear un "ambiente revolucionario" entre las clases proletarias que ya no contaban con el "freno interior" del sentimiento religioso. Franceschi pretendía señalar así las limitaciones del "liberalismo clásico" que, en su faceta anticlerical, proveía a las clases trabajadoras de un enemigo posible pero insuficiente: "El que habita en un conventillo, come delante de la mesa de una taberna o en el borde de la acera, un zoquete de pan y un trozo de queso, bebe un vaso de vino azul y tiene por compañera de la vida a una pobre mujer forzosamente desgreñada, va directamente al socialismo más rojo. No le basta la carne de cura, necesita también, y sobre todo, la del burgués".[57] Sin embargo, Franceschi no solo sugería las bondades de la religión como mecanismo de control y disciplinamiento social, sino que argumentaba que el cristianismo podía proveer del "punto de arranque" de toda democracia al asociarse a la idea de fraternidad. El cristianismo aquí aparece en contraposición a cualquier actitud de resignación o pasividad y se correspondería (en sus tonos de virilidad, energía y superación) a lo que Nietzche había definido en su "egoísta teoría del superhombre".[58]

En la interpretación de Franceschi la guerra había incidido en varias direcciones transformando la situación económica del asalariado (en un "extremo pavoroso") pero también actuando en el sentido de acelerar "el lento y perseverante trabajo de gestación de un nuevo ideal". Para Franceschi, solo aquellos organismos técnicos ("con amplia participación de las clases proletarias") podían aportar un "término conciliatorio", evitar el maximalismo,[59] y dirigirse en cambio hacia formas *societarias* cuya implantación dependería de las diferentes situaciones en que se encontraban los países luego de la contienda bélica. Se

[57] Franceschi, *La Democracia y la Iglesia*, ob. cit., p. 41.

[58] Idem, p. 59.

[59] En un breve *excursus*, Franceschi definía a la concreción histórica de este (el maximalismo ruso) como una "mezcla de marxismo primitivo y de comunismo anárquico" y polemizaba con la conferencia dada por José Ingenieros ("Significación histórica del maximalismo") al rechazar que este se definiera a partir de la "aspiración a realizar el máximun de reformas posibles dentro de cada sociedad". Idem, p. 43.

alcanzaría un nuevo equilibrio constituido ante una única certeza: "el individualismo habrá muerto, acabado de matar por la guerra".[60] Ante este panorama no quedaba para Franceschi más que la aceptación de esta nueva realidad, el final de una civilización (similar al cataclismo que marcaba el final de la antigua Roma) y la necesidad de recurrir a nuevas formas de solidaridad internacional: una *sociedad de naciones* –en algún sentido como la propuesta por Woodrow Wilson– que brindara un estatuto legal internacional favorable a una internacionalización (de los mercados, de los métodos de fabricación, de los capitales) que la guerra no había hecho más que profundizar.

Si bien es cierto que el libro de Franceschi se encontraba imbuido del "espíritu wilsoniano",[61] las soluciones de carácter internacional sugeridas no podían ser (advertía Franceschi) ajenas a la "mente cristiana" favorable al "vínculo ultranacional" en tanto que la cristiandad habría sido la "vinculación permanente de los pueblos de religión cristiana" y, en ese sentido, habría preparado el advenimiento del mundo moderno.[62] La mirada wilsoniana del mundo de la posguerra y de la internacionalización de las sociedades nacionales se concretaría en un instrumento que, como advierte Eric Hobsbawm con ironía, el presidente Wilson iba a presentar ante los reticentes líderes europeos como alternativa ante el desaparecido equilibrio previo entre las grandes potencias y con todo el "fervor liberal de un experto en ciencias políticas de Princeton".[63] Este último enfoque lógicamente no se articulaba bien con la concepción de Franceschi quien, por el contrario, creía percibir una declinación tanto del individualismo como del liberalismo político ante lo cual era urgente esbozar instrumentos alternativos. Con todo, el lenguaje de la pasión religiosa común en Wilson o incluso la contraposición que se encontraba en las teorizaciones del gobierno global de finales de la Gran Guerra (que concebían a las potencias centrales como ejemplos del antiguo régimen feudal enfrentadas a los regímenes democráticos),[64] no generaban mayor resistencia en Franceschi.

---

[60] Idem, pp. 37 y 44.

[61] Lida, *Monseñor Miguel de Andrea*, ob. cit., p. 67

[62] Franceschi, *La Democracia y la Iglesia*, ob. cit., p. 121.

[63] Eric Hobsbawm, *Historia del siglo* XX*, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 42.

[64] Mark Mazower, *Governing the World. The History of an Idea*, Londres, Penguin, 2012.

Como señala Halperín Donghi, las respuestas ensayadas por Franceschi a la crisis del individualismo moderno y el recetario que esbozaba eran del todo previsibles y se encontraban en sintonía con las nuevas formas del tomismo expresadas en las respuestas sociales de la *Rerum Novarum*. Con todo, como sugiere agudamente Halperín Donghi,[65] la valoración moderadamente positiva del legado del siglo XIX con la recuperación del avance hacia la democracia y el ascenso de las libertades civiles que se encontraba en este ensayo de Franceschi iba a estar ausente en escritos posteriores, cuyas meditaciones se asemejaron a embates decididos contra la democracia liberal y representativa. En la coyuntura de la inmediata posguerra, las transformaciones sociales y políticas advertidas en el escenario europeo no condujeron entre los actores católicos a una lectura unificada del ingreso en estos territorios inexplorados. No todos podían identificar, aunque fuera limitadamente, entre los restos dejados por la conflagración europea, razones para proponer una organización de la sociedad y la política que diera respuesta a los cimbronazos de la hecatombe guerrera y dejara espacio para atender a la "aspiración democrática".

Consideraciones finales

La Democracia y la Iglesia se inspira de manera manifiesta en el pensamiento de Tomás de Aquino y en este encuentra los fundamentos del orden político, la política y la autoridad. En este sentido, se reconoce, por lo tanto, autonomía al Estado y a la política, al tiempo que se esboza un lugar a la Iglesia Católica considerada capaz de conceder una moral fundante a la "aspiración democrática". Esta última no se define a partir de sus componentes políticos pero es indudable que existe en Franceschi una preocupación por estos componentes que se remontan a la década anterior y que recuperan asimismo elementos de la coyuntura específica de la posguerra. Así, se introduce un, por momentos, ambiguo modelo corporativista que se fundamenta en una crítica aguda de la "democracia burguesa" y de las limitaciones de las clases políticas. Se observa aquí la influencia de textos como los de Emile Faguet,[66] aunque también es posible recordar la correspondencia

[65] Tulio Halperín Donghi, *Vida y muerte de la república verdadera*, Buenos Aires, Ariel, 1999.

[66] Véase Miranda Lida, "Iglesia, sociedad y estado en el pensamiento de Monseñor Franceschi. De la seditio tomista a la 'revolución cristiana' (1930-1943)", en *Anuario del* IEHS, núm. 17, 2002.

entre los artículos previos de Franceschi y la ensayística católica de los años del Centenario. Franceschi ataca fuertemente las utopías igualitarias y rechaza a lo que describirá como democracias absolutas ("demagogias") –en las que no existirían administradores ni gobernadores de los "intereses comunes"– y arriesga una descripción del fenómeno democrático que responda a la "doctrina puede decirse que oficial" de la Iglesia basada en Tomás de Aquino: esta asumiría las módicas formas de una organización política en la "que todos tengan alguna parte en el gobierno".[67]

Otra de las cuestiones a preguntarse es cuál es el carácter de la participación de Franceschi en el debate intelectual y en el diseño de las estrategias más convenientes que los católicos deberían seguir para alcanzar el éxito en la diversificada sociedad argentina y, fundamentalmente, en la esfera pública y en el escenario político. En este sentido, aparece como inevitable indagar en las conexiones propuestas por el intelectual católico entre la acción social, el concepto de política y la participación de los católicos en la esfera partidaria-electoral. Si estas vinculaciones se advierten (con rasgos positivos o negativos) a lo largo de la vida pública de Franceschi, no necesariamente adquirieron un carácter permanente a través de esa primera mitad del siglo XX. Así, aquí se argumenta que en principio sería posible advertir en el intelectual católico una actitud más permeable hacia la acción partidaria de los católicos a comienzos del siglo de la que se distinguiría a finales de la década de 1920 o durante los años treinta. De esta manera, este trabajo sugiere que la impugnación ensayada por Franceschi en relación a las prácticas de los "profesionales de la política" no sería exclusiva de una interpretación apolítica de la participación de los católicos en el ámbito público sino que demostraría un aire de familia con el debate sobre el rol de las dirigencias políticas a finales del orden conservador (las prácticas políticas escasamente transparentes, las camarillas electorales, el rol de los intermediarios) que sería posible encontrar tanto en quienes hacían gala de un discurso reformista como en la prensa católica tradicional.[68] Esa impugnación hacia las prácticas desarrolladas por las dirigencias políticas en el escenario electoral no impuso, sin

[67] Franceschi, *La Democracia y la Iglesia*, ob. cit., p. 64.

[68] Sobre el diario católico *El Pueblo* y su posición favorable ante la reforma electoral de 1912 véase Castro, *El ocaso de la república oligárquica*, ob. cit., p. 286.

embargo, en este "primer" Franceschi un rechazo hacia los experimentos políticos democráticos de la primera posguerra. En efecto, el sacerdote franco-argentino argumentó no solo el "hecho" de la "aspiración democrática" sino también la marcha inevitable hacia la democracia política. Que Franceschi prefiriera poner el acento en la amplitud del fenómeno democrático y en su naturaleza fundamentalmente social (frente a una democracia política mínima, conservadora y burguesa), no significaba que no hubiera dedicado esfuerzos a esbozar un diseño alternativo de representación política que combinara la representación territorial con la profesional. Si el individualismo estaba muerto (o agonizante gracias a la Gran Guerra), sería fundamental para Franceschi garantizar el triunfo de las formas *societarias* que redujeran el impacto de las inoperantes clases políticas y asignaran un rol relevante a los productores. En la concepción de Franceschi solamente el cristianismo social podía asegurar el triunfo de la democracia en esta nueva fase del secular conflicto entre "espiritualismo" y "materialismo".

La democracia cristiana antes de la Democracia Cristiana: el Partido Popular de Buenos Aires 1927-1945[1]

DIEGO MAURO

La nueva ley electoral impulsada por los sectores reformistas del llamado "orden conservador" generó cambios profundos y duraderos en la vida política argentina. La Unión Cívica Radical se hizo con el poder en 1916 y el Partido Socialista logró posicionarse como uno de los principales animadores del debate parlamentario. En sentido contrario, los conservadores no lograron confluir en una fuerza unificada y se atomizaron en agrupaciones provinciales con cada vez menos posibilidades de retornar al gobierno. En ese contexto de cambios y ebullición, los católicos –que debatían desde las décadas finales del siglo XIX sobre las formas de participación política– comenzaron a plantearse más seriamente la posibilidad de impulsar ligas electorales y partidos propios.

En Buenos Aires, los debates dieron paso a hechos concretos y se pusieron en marcha dos agrupaciones: el Partido Constitucional (1913), apoyado –como demostró Martín Castro– por los Círculos de Obreros y figuras estelares como Monseñor de Andrea; y la Unión Democrático Cristiana (1912), formada sobre la base de la Unión Democrática y la Liga Democrático Cristiana (esta última creada por Federico Grote en la década anterior). Por esos años, los democristianos participaron tanto con candidatos propios como apoyando alternativamente a los "constitucionales" y a la Unión Cívica Radical,

[1] Una versión anterior de este capítulo se discutió en las jornadas "Católicos y política en América Latina" realizadas en la Universidad Nacional de Tres de Febrero el 4 de agosto de 2016. Asimismo discutí los argumentos del trabajo en el XVIII Congreso Internacional de Americanistas (Universidad de Valencia) y en el Seminario Permanente del TEIAA (Universidad de Barcelona) durante septiembre de 2017.

hasta que en 1918 el Arzobispado de Buenos Aires precipitó su crisis al negarle la "autorización" solicitada.[2] El rechazo, que no fue ajeno a las tensiones internas de la Iglesia local y a los recelos del catolicismo en el plano de la democracia electoral, respondió también a un cambio estructural y a escala global que Roma comenzaba a transitar, alentando la conformación de organizaciones más verticalizadas (como la Unión Popular propuesta por Benedicto XV y poco después la Acción Católica lanzada por Pío XI).[3]

Las nuevas organizaciones, en contraste con otros modelos de tipo confederal ensayados hasta entonces, buscaban verticalizar la militancia y reforzar la separación entre acción social y acción política, colocando a esta última fuera del ámbito de incumbencia de las asociaciones y entidades católicas.[4] En Argentina la división se hizo incluso más tajante que en Italia –o Uruguay, por citar un caso más cercano– y la Unión Popular Católica Argentina lanzada en 1918 no incluyó la creación de una Unión Electoral o Cívica que participara de los comicios.[5] La formación de partidos, de hecho, se convirtió desde entonces en una opción desalentada por las jerarquías eclesiásticas locales. Según la mayoría de los obispos, dada la situación política y la identidad católica del país, crear un partido amenazaba la unidad de la Iglesia y podía

---

[2] Sobre el Partido Constitucional y el contexto general: Martín Castro, *El ocaso de la República Oligárquica: poder, política y reforma electoral: 1898-1912*, Buenos Aires, Edhasa, 2012; "Clericalismo político o concentración conservadora: peregrinos / militantes, caudillos y notables en la formación del Partido Constitucional (1913-1916)", en Pablo Pérez Branda (coord.), *Partido y micropolítica. Investigaciones históricas sobre partidos políticos en la Argentina del siglo* XX, Mar del Plata, Ediciones Suárez, 2011. Para la democracia cristiana: Néstor Auza, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. Tomo* II*: Mons. de Andrea, realizaciones y conflictos, Tomo* III*: El proyecto episcopal y lo social*, Editorial Don Bosco-Guadalupe, 1987-1988 y María Pía Martín, *Iglesia Católica, cuestión social y ciudadanía. Rosario-Buenos Aires, 1892-1930*, Rosario, Tesis de Doctorado en Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, 2012. Desde la perspectiva de Monseñor de Andrea: Miranda Lida, *Monseñor Miguel de Andrea. Obispo y hombre de mundo*, Buenos Aires, Edhasa, 2013.

[3] Carlos Conci relata en sus memorias las fuertes críticas de los democristianos a De Andrea y al Partido Constitucional en una asamblea en 1917. Archivo Conci, Memoria de Don Carlos Conci, inédita. Copia mecanografiada, p. 20.

[4] Las discusiones sobre la democracia cristiana y los partidos católicos derivaron a comienzos del siglo XX en la promulgación de la encíclica *Graves de Communi* que estableció una división tajante entre el campo político y el social, y limitó la democracia cristiana al segundo de ellos. Dicha posición fue ratificada por Pío X en el decreto *Lamentabili* y en la encíclica *Pascendi* (que impugnó en términos amplios el llamado "modernismo"). Al respecto: Guido Formigoni, *L´Italia dei cattolici. Dal Risorgimento a oggi*, Il Mulino, 2010.

[5] Sobre la Unión Cívica en Uruguay puede consultarse en este mismo libro el capítulo de Susana Monreal titulado: "La Unión Democrática Cristiana y la Unión Cívica: dos iniciativas católicas encontradas en Montevideo".

resultar contraproducente. A los ojos de buena parte de las jerarquías, las tensiones atravesadas entre la Unión Democrático Cristiana, el Partido Constitucional y la Unión Popular Católica Argentina, ponían precisamente en evidencia los riesgos de la participación electoral, más todavía cuando desde Europa llegaban fuertes llamados de atención. El Partido Católico de Bélgica, afectado por el proceso de ampliación electoral, sufría crecientes disputas intestinas al igual que el del Centro en Alemania. En España, por su parte, el Partido Social Popular tuvo una efímera existencia y sucumbió ante el ascenso de Primo de Rivera, fragmentado entre quienes apoyaban la dictadura y quienes buscaban mantener una mayor distancia con el gobierno.[6]

De todos modos, como veremos en este capítulo, los recelos de las jerarquías locales no derivaron en una "condena" firme ni supusieron en los hechos el fin de los intentos partidarios del laicado. Por el contrario, durante la década de 1920 surgieron partidos de inspiración cristiana en Rosario, Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires, entre ellos, el Partido Popular porteño (1927), sobre el que nos centraremos en este trabajo.[7] Nutrido por grupos que habían militado en el catolicismo social desde principios de siglo, en instituciones de la congregación salesiana –como los Ex Alumnos de Don Bosco– y en la democracia cristiana en sus diferentes formaciones, los populares –que lograron mantenerse a flote hasta mediados de los años cuarenta– fueron la experiencia más ambiciosa y duradera de los católicos en el terreno electoral hasta la creación del Partido Demócrata Cristiano en 1954.[8]

[6] Sobre los partidos católicos europeos: Martin Conway, "Building the Christian City: Catholics and Politics in Inter-War Francophone Belgium", en *Past &Present,* núm. 128, 1990, pp. 117-151 y *Catholic Politics in Europe, 1918-1945*, Routledge, 1997. Sobre el Partido Social Popular y el grupo opuesto a la dictadura de Rivera: Javier Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice… Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Universidad de Zaragoza, 2014.

[7] Para el PP de Córdoba: Gardenia Vidal, "Reacción de la ´tradición´ y sus intentos de formar un partido católico. Córdoba, 1918-1925", en María Spinelli, Marcela Ferrari, Alicia Servetto y Gabriela Closa (comps.), *La confirmación de las identidades políticas en la Argentina del siglo* XX, Córdoba, UNC, UNCPBA, UNMDP, 2000. Para el caso de Rosario, en el presente libro, véase Martín María Pía, "Católicos rosarinos: política y secularización en la trama local (1924-1942)". En una misma línea: Diego Mauro, *De los templos a las calles. Catolicismo, política y cultura en Santa Fe, 1900-1937*, Rosario, Prohistoria, 2018.

[8] Desde la perspectiva del estudio del antifascismo católico me ocupé del Partido Popular y los grupos sturzianos en Diego Mauro, "I popolari en la Argentina. Luigi Sturzo y el antifascismo católico en la entreguerras", en *Anuario* IEHS, núm. 29-30, Tandil, 2015 y "Católicos antifascistas en Argentina (1936-1943). Luigi Sturzo y las tramas locales de *People & Freedom Group", en Itinerantes,* núm. 7, UNSTA, 2017.

Su estudio persigue un doble objetivo. Por un lado, precisar algo más los posicionamientos de las jerarquías eclesiásticas sobre la creación de partidos católicos o de inspiración cristiana, y, por otro, mirar más de cerca las articulaciones que se ensayaron a lo largo de la entreguerras entre corporativismo católico y democracia parlamentaria, un terreno en el que, como señala Martin Conway para el caso belga, se buscó conformar una vertiente corporativista original colocada más allá de las dicotomías capitalismo-comunismo, liberalismo-socialismo y fascismo-antifascismo.[9] En el caso del catolicismo argentino, la historia del Partido Popular, como intentaremos demostrar, da cuenta precisamente del intento por construir una doble vía del medio, tanto en términos programáticos –congeniando una reforma social de signo antiliberal e inspiración corporativista con la defensa de algunos de los principios de la democracia parlamentaria–, como en el plano de la política internacional, donde buscaron una suerte de "tercera posición", cuestionando tanto al comunismo y al liberalismo como al "nacionalismo exagerado" y a las diversas expresiones del fascismo europeo.[10]

De la Unión Democrático Cristiana (UDC) al Partido Popular

La desautorización del Arzobispado de Buenos Aires terminó con la experiencia porteña de la UDC y arrastró también a los grupos de Rosario, que a pesar de contar con el apoyo del obispo Agustín Boneo decidieron disolver la entidad. La parálisis de los democristianos duró de todas maneras poco tiempo. Al año siguiente, el Centro León XIII, presidido por José Pagés, retomó los contactos e inició un proceso de reorganización con el propósito de crear una nueva agrupación que absorbiera la estructura de centros de la disuelta UDC: aproximadamente seis en la ciudad capital, uno en Avellaneda y siete en Rosario. El resultado de la apuesta fue la creación en Buenos Aires de la Unión Democrática Argentina (UDA). La entidad congregó a los principales

---

[9] Martin Conway, "Building the Christian City", ob. cit., p. 117.

[10] Sobre la democracia cristiana de entreguerras: Wolfram Kaiser, "Co-Operation of European Catholic Politicians in Exile in Britain and the USA during the Second World War", en *Journal of Contemporary History*, vol. 35, núm. 3, 2000, pp. 439-465; "Transnational Networks of Catholic Politicians in Exile", en Wolfram Kaiser y Helmut Wohnout, (eds.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1945*, Volume I, London, Routledge, 2004 y *Christian Democracy and the Origins of European Union*, New York, Cambridge University Press, 2007.

dirigentes democristianos porteños, entre ellos, Pedro Tiesi, Lorenzo Degregori –del centro de La Boca–, Liborio Vaudagnotto –con militancia sindical–, Pedro Tilli, Eduardo Ferrari, el propio Pagés y los presbíteros Guillermo Etchevertz y Sebastián Monteverde, este último particularmente comprometido con la acción política.[11] El grupo de Rosario apoyó la iniciativa aunque optó por mantenerse al margen e impulsó finalmente un proyecto propio.

El Arzobispado no intervino en esta ocasión, pero el diario *El Pueblo*, que contaba con censura eclesiástica, condenó a la entidad –a pesar de que el nuevo nombre evitaba hacer explícita referencia al catolicismo– y reavivó el debate irresuelto sobre la participación política de los católicos.[12] Según los trabajos de Néstor Auza se desarrolló por entonces un intercambio epistolar entre Monseñor Luis Duprat, a cargo de la arquidiócesis, y Pedro Tiesi, al frente de la UDA, con el propósito de acordar lineamientos comunes. Para Duprat el problema con la UDA no eran los contenidos programáticos en el plano económico y sindical, donde se recuperaban los lineamientos del catolicismo social, sino en el político. En la correspondencia Duprat aceptaba que la UDA hiciera referencias a la doctrina social cristiana pero no que se presentara como un partido u organización católica. En su opinión eso era fundamental y no tenía que haber ninguna ambigüedad por lo que, entre otras cosas, solicitaba que se cambiaran los nombres de algunos de los centros, particularmente en el caso de los llamados León XIII y Mons. Ketteler. Según Duprat, la UDA tampoco podía participar en las procesiones y celebraciones religiosas ni solicitar la cooperación de las entidades o asociaciones católicas. A cambio, el Arzobispado se comprometía a interceder para evitar nuevos ataques de la prensa confesional y de figuras cercanas a la curia porteña.[13]

Disconforme con algunos de los puntos señalados por Duprat, Tiesi propuso, junto a los principales referentes de la UDA, que el tema se discutiera formalmente en el marco de un congreso general que se realizó en Buenos Aires en 1921. Allí, tras algunas idas y venidas, se decidió seguir adelante con la UDA e "ir a la política" aunque aclarando que no era un "fin esencial y único", sino un "medio para

[11] Néstor Auza, *Aciertos y fracasos*, ob. cit., pp. 284 y 286.

[12] *El Pueblo*, 24/10/1920.

[13] Néstor Auza, *Aciertos y fracasos*, ob. cit.

lograr" que "el programa social" se concretara. En las resoluciones se agregaba, además, que se optaba por hacerlo solo en el plano municipal sobre el que las controversias eran menores, puesto que para muchos juristas no era propiamente una esfera política sino administrativa y, por tanto, ajena a las restricciones eclesiásticas. De todas maneras, en lo que era sin dudas la definición más osada, se dejaba abierta la posibilidad de participar electoralmente en el futuro a nivel provincial y nacional, una vez que el sistema electoral adoptara criterios de mayor proporcionalidad (previa convocatoria de una convención que estableciera candidatos, programa y una estrategia de campaña). En otras palabras, el argumento de los congresistas de la UDA para no participar en política más allá de la órbita municipal no era doctrinal –o disciplinar– sino de coyuntura. No participaban porque consideraban que la ley electoral vigente no daba posibilidades ciertas de éxito al tiempo que pedían su modificación (reiterando una de las demandas tradicionales de los grupos reformistas y en particular de los demócratas cristianos desde tiempos de la Liga).

El Congreso se desarrolló a lo largo de tres jornadas, reunió delegados de los centros existentes y contó con el apoyo de diferentes núcleos democristianos del país y del extranjero. Los primeros en manifestar su adhesión fueron los referentes del grupo de Rosario, quienes si bien no se unieron a la UDA colaboraron habitualmente en sus actividades. Más allá de las fronteras nacionales, la democracia cristiana uruguaya y el Partido Popular Chileno hicieron llegar sus adhesiones. También el principal referente del PPI, Luigi Sturzo, envió una carta en la que propuso, entre otras cosas, avanzar en la conformación de una Internacional Blanca y en la creación de una organización democristiana internacional (proyecto que se concretaría parcialmente en 1925, con la fundación en París del Secretariado Internacional de los Partidos Democráticos de inspiración cristiana). Contaban asimismo con un cierto apoyo de Monseñor de Andrea, quien a pesar de los roces de la década anterior a causa del Partido Constitucional y su negativa a avalar un partido democristiano, consideraba que la "obra sindical" de los Círculos debía dejarse en manos de la "demócratas cristianos de Santa Catalina", a quienes les reconocía una valiosa labor.[14]

[14] Archivo Carlos Conci, Memorias de Don Carlos Conci, inédita. Copia mecanografiada, p. 45.

Tras el Congreso, alentados por los apoyos recibidos y con las elecciones municipales de 1924 en el horizonte, confiados además en que el nuevo nombre de la entidad los ponía a salvo, más allá de que no habían aceptado las exigencias de Duprat, Tiesi en representación del consejo directivo volvió a solicitar al Episcopado una declaración en favor de la UDA. No pedían "autorización", puesto que no se definían como una organización católica propiamente dicha, sino algún tipo de reconocimiento público de que la entidad defendía un programa socialcristiano y no contravenía ninguna directiva eclesiástica. De esa manera, reflexionaba la dirigencia, la entidad podría librarse de las dudas que todavía pesaban sobre el grupo desde la crisis anterior, facilitando las tareas de militancia en los medios católicos. La respuesta, sin embargo, volvió a revolver las heridas: en el "actual estado político", explicaban desde el Arzobispado, no se consideraba conveniente "autorizar a las entidades católicas como tales" a actuar en política. Lejos de lograr los efectos esperados, las declaraciones del Episcopado –que no obstante tenía disidencias en su interior, como la del obispo de La Plata, Francisco Alberti, que apoyaba la UDA– tuvieron inmediatas consecuencias negativas, fortaleciendo a los opositores dentro del campo católico y dinamitando las bases de la estrategia política de Tiesi (que como había intentado en su momento el Partido Constitucional, pretendía apelar a la estructura parroquial y a las organizaciones católicas –entre ellas especialmente los Círculos– para difundir la agrupación).[15] Un nuevo manto de sospechas cubrió la entidad y sus acciones en el frente político se paralizaron. Se continuó con las actividades de difusión del programa pero los intentos por desarrollar una organización de tipo partidaria se detuvieron.[16] A fines de 1924, tras la frustrada designación de de Andrea como arzobispo de Buenos Aires, el nombramiento de Monseñor Boneo como administrador apostólico, un obispo considerado favorable a la causa democristiana, generó algunas expectativas. Se evaluó incluso la posibilidad de volver a pedir autorización pero, esta vez, tras dos intentos fallidos, no se consiguió el consenso suficiente

[15] Archivo Segreto Vaticano (ASV), AAEESS, 449-454, Fasc. 66, Folio 26, Supuesto complot contra Mons. De Andrea a raíz de la Gran Colecta Nacional, 14 de marzo de 1921, Carta-informe del Internuncio Vasallo Torregona al Cardenal Pietro Gasparini. Según Torregona, que apoya a Duprat, Alberti se lamentaba por la disolución de la democracia cristiana.

[16] ASV, Nunz. 437. f. 28, 29 y 30. Panfletos y afiches de propaganda de la UDA en 1924.

entre los dirigentes y la UDA terminó disolviéndose como entidad al año siguiente.

El Partido Popular

Como a comienzos de la década, tras la disolución de la UDC, la inactividad de los democristianos no duró demasiado y en breve José Pagés y el presbítero Sebastián Monteverde iniciaron un nuevo proceso de reorganización que derivó en la creación del PP en 1927. Para sortear los conflictos del pasado se siguieron esta vez los lineamientos de Duprat y se adoptó más claramente el modelo del PPI, evitando hacer referencias directas a la Iglesia o al catolicismo y presentándose como un partido de ciudadanos argentinos y extranjeros naturalizados unidos por la adhesión a los principios democristianos. Asumieron además, por primera vez, una defensa explícita de las instituciones políticas del país y de la democracia electoral, abandonando las fórmulas "accidentalistas" que habían dominado las experiencias anteriores y que, por cierto, seguían siendo medulares en la Unión Popular que los católicos santafesinos comenzaban a impulsar en Rosario.

El diario *El Pueblo* llamó a votar por el radicalismo en 1928, la opción "realista" para frenar las doctrinas que "amenazaban el orden social", pero siguió con interés la campaña del PP, destacando el acto de lanzamiento de las candidaturas en la plaza del Congreso y considerando que quienes optaban por los populares estaban guiados por valiosos principios en plena "concordancia" con los del diario. [17]

Por otro lado, el nuevo partido –en consonancia con la postura de Duprat– rompía con los modelos organizativos anteriores y adoptaba una visión secularizada de la estructura partidaria y la militancia política, basada en la resistida distinción entre acción social y acción política propuesta por León XIII. Lo cual suponía un verdadero cambio de paradigma para la democracia cristiana del período puesto que, a diferencia de lo que habían intentado los constitucionales en la década de 1910 y los democristianos encabezados por Tiesi en 1921, se aceptaba finalmente prescindir de las estructuras eclesiásticas y las

[17] "Ayer proclamaron sus candidatos a concejales tres agrupaciones políticas" y "Ante las próximas elecciones comunales", en *El Pueblo*, 30/11/1928.

asociaciones católicas.[18] La campaña de 1931, de hecho, se basó en una serie de conferencias públicas y en la apertura de nuevos comités, como el Félix Frías en la décimo sexta sección electoral.[19]

El diario *El Pueblo* se mostró satisfecho y si bien apoyó la candidatura de Agustín Justo a nivel nacional, en el plano local festejó la llegada de José Pagés al Concejo Deliberante de Buenos Aires en 1932, caracterizándolo como un "católico práctico y de acción" de destacadas cualidades intelectuales.[20] En igual sentido, el obispo Antonio Caggiano resaltó la obra del Partido Popular y buscó despejar dudas al señalar que la consideraba complementaria de la que realizaba la ACA ya que eran organizaciones que "actuaban en dos campos distintos de actividades" pero con el mismo objetivo: la "recristianización" de la sociedad. Incluso el nuncio Felipe Cortesi consideró por entonces positivo el accionar del partido y lamentó en una carta al Secretario de Estado en Roma Eugenio Pacelli por la supresión de la UDC a fines de la de 1910, considerada un grave error que había permitido el avance de los socialistas.[21]

En perspectiva, este fue probablemente el momento más auspicioso del partido. La relación con las jerarquías se había encarrilado y la actuación de Pagés en el Consejo permitió difundir la agrupación más allá de los núcleos militantes. En ese contexto, la campaña electoral de 1934 se preparó con entusiasmo y algo más de ambición: se multiplicaron los mítines, se imprimieron más panfletos –centrados en la labor de Pagés– y se contrató propaganda aérea.[22] Los esfuerzos dieron resultado y se duplicaron los votos que en 1932 había logrado una

[18] Según Meisegeier, si se quería tener éxito electoral no podían mantenerse separadas la acción social y la acción política partidaria. Roberto Meisegeier, "Con palabras solamente no venceremos el socialismo", en *El Pueblo,* 15/11/1931; "Un deber de conciencia cívica", en *El Pueblo*, 3/11/1931. La postura de *El Pueblo,* en "Organización política de los católicos?", en *El Pueblo*, 19/11/1931.

[19] "Movimiento político. El Partido Popular inauguró un subcomité en la sección 16a.", en *El Pueblo,* 5/1/1932 y "Movimiento político. Partido popular. Conferencias", en *El Pueblo,* 6/1/1932; "El Partido Popular proclamó sus candidatos", en *El Pueblo,* 8/1/1932.

[20] "Ante la elección comunal", en *El Pueblo,* 9/1/1932; "Terminó el escrutinio de las elecciones municipales metropolitanas. Han obtenido representación nueve agrupaciones. El Partido Popular consagra concejal al Ing. José Pagés", 22/1/1932.

[21] ASV, AAEESS, Pos. 313 P.O., Fasc. 70, f. 41. Carta de Felipe Cortesi a Eugenio Pacelli.

[22] Sobre los actos de campaña, las conferencias y la contratación de un avión de propaganda: "El Partido Popular realizará mañana un gran acto público", en *El Pueblo*, 28/11/1931 y "Anuncia varias conferencias el Partido Popular", en *El Pueblo,* 2/03/1934; "El Partido Popular aplicará una novedad pirotécnica en la propaganda", en *El Pueblo,* 4/03/1934.

banca, superando en la ocasión los nueve mil sufragios. Sin embargo, la modificación de la ley electoral –que elevó el cociente a treinta mil–, los dejó con las manos vacías y propinó un durísimo golpe al partido. Al año siguiente, la candidatura de Pagés a la legislatura nacional obtuvo apenas cinco mil sufragios que, aunque presentados como una muestra de la fidelidad de los votantes del PP, dejaba en claro que el partido no lograba consolidarse ni siquiera como una fuerza menor en la ciudad. El horizonte se ensombreció y a partir de entonces, frente a un escenario cada vez más incierto, la crisis de expectativas repercutió sobre la cohesión interna. El debate latente desde la fundación entre quienes defendían la total autonomía con respecto a la Iglesia –la postura mayoritaria encabezada por Pagés– y la de quienes como Roberto Meisegeier pretendían buscar el apoyo de las instituciones católicas, aun a costa de forzar un enfrentamiento con las jerarquías –a la manera de la UDA–, se reavivó y las tensiones crecieron. Por otro lado, la confianza de los principales dirigentes en la democracia electoral y en el camino elegido mermó. Uno de ellos, Alejandro Briancesco, candidato al Concejo, se refirió desesperanzado a la "capacidad de la muchedumbre" y de la "masa" que solo seguía a líderes demagógicos y no habían sabido reconocer la labor de Pagés.[23] Asimismo, la pérdida de la banca en 1934 y el pobre desempeño de 1935 les enajenó los apoyos de muchos católicos que sin estar convencidos de la conveniencia de un partido o incluso opuestos a él, lo habían acompañado ante la posibilidad de que emergiera como una fuerza real o al menos con alguna capacidad de acción en la ciudad. Un escenario que el propio Caggiano consideró posible en 1934 y que para muchos, entusiasmados tras la banca obtenida en 1932, parecía no estar demasiado lejos. En este marco, además, tal como había ocurrido también con la Unión Popular de Rosario algunos años antes, las críticas a la democracia electoral tanto dentro como fuera del partido se hicieron más substanciales y acompañaron el alejamiento de varios dirigentes, entre ellos Roberto Meisegeier (quien comenzó a defender más explícitamente las formas fascistas de corporativismo, anticipando su posterior apoyo al Eje durante la Segunda Guerra Mundial).[24]

---

[23] "Al margen del escrutinio", en *El Pueblo,* 19 y 20/03/1934.

[24] Archivo Carlos Conci, Caja 4-Correspondencia, Carta de Conci a Meisegeier, 26/6/1940 y Carta de Meisegeier a Conci, 22/6/1940 y Caja 5-Correspondencia, Carta de Meisegeier a Conci, 16/9/1941.

De manera similar, *El Pueblo*, que a pesar de algunos momentos de confrontación había llamado a votar por ellos en las elecciones municipales de 1932 y 1934, comenzó a mostrarse dubitativo y más reticente, sobre todo a medida que el clivaje fascismo / antifascismo se hacía gravitante en la vida política argentina y los colocaba en lugares cada vez más enfrentados.[25] Mientras *El Pueblo* no ocultaba su preferencia por grupos nacionalistas que reivindicaban un corporativismo opuesto a la democracia parlamentaria –y que en algunos casos llegaban a defender el nazismo–, el partido popular, dirigido ahora por algunas nuevas figuras, seguía el camino inverso, acercándose estrechamente a Luigi Sturzo y reivindicando posiciones más nítidamente antifascistas.[26]

Los populares y el período *sturziano*

Las derrotas de 1934 y 1935 pusieron en tela de juicio la dirección de Pagés. No se cuestionó su compromiso con la democracia cristiana pero comenzó a considerárselo falto de reflejos. Según algunos de los militantes más jóvenes era una persona valiosa pero no del todo apta para las tareas de organización partidaria que demandaba la vida política. Por esos años, la crisis de la vieja guardia –que no encontró respuesta frente a las derrotas electorales– permitió que la denominada Juventud Popular encabezada por Miguel Guglielmino ganara influencia y, tras algunos años, tomara las riendas del partido.

En el ascenso de Guglielmino fue clave el vínculo que tejió con el párroco de Pilar, Silvio Braschi, quien lo contactó a su vez con Luigi Sturzo, por entonces exiliado en Londres. La cercanía con el fundador del Partido Popular Italiano y por esos años uno de los principales referentes internacionales del antifascismo católico y la democracia cristiana, lo consolidaron dentro del partido y le proporcionaron un capital político esencial para disputar con éxito la dirección. De hecho, bajo la influencia de Guglielmino, el PP asumió como una de sus tareas prioritarias la publicación de Sturzo y la difusión de sus ideas en el país. El diagnóstico que alimentaban los nuevos referentes

[25] "Ante la próxima elección municipal", en *El Pueblo*, 30/12/1931; "Ante los comicios del domingo", en *El Pueblo,* 2/03/1934.

[26] Sobre Mussolini "El discurso de Mussolini", en *El Pueblo,* 19 y 20/03/1934; "Hitler-Mussolini", en *El Pueblo,* 17/6/1934.

era que para mejorar las performances electorales había que generar primero "ambiente" a través de una más activa intervención en el debate público y más presencia en la prensa y el campo cultural. Con ese objetivo, a fines de 1935 lanzaron el sello editorial del partido, la Editorial Popular, precisamente con un folleto de Sturzo titulado, *El Estado totalitario*, que se había publicado el año anterior en Madrid. Desde entonces, el partido difundió regularmente traducciones de sus artículos y encaró, aunque con suerte dispar, la edición de varios de sus libros convirtiéndose en una de las pocas voces antifascistas del catolicismo argentino.

El avance de la línea *sturziana* se consolidó durante la campaña electoral de 1936, en la que Guglielmino en calidad de Secretario General se convirtió en uno de los principales oradores, y con el ingreso del partido poco después al comité argentino por la paz civil y religiosa en España.[27] Desde el Comité, los populares intentaron construir una posición de relativa equidistancia que a pesar de la moderación de sus críticas al bando nacional marcó una clara disonancia frente al tono franquista bastante monocorde del catolicismo argentino, desde *Criterio* al diario *El Pueblo*, pasando por la prensa católica del interior del país, como *Los Principios* en Córdoba y *La Mañana* en Santa Fe.[28] Aunque al interior del PP no todos los militantes y viejos dirigentes necesariamente estaban de acuerdo con el perfil antifascista que adoptaba el partido, tal el caso de Meisegeier, los "sturzianos" tomaron las riendas ayudados por su mayor dinamismo y el interés que Sturzo puso en alimentar el vínculo desde Londres.

En 1938, en un esfuerzo por reactivar el partido en el plano político, la nueva dirigencia intentó profesionalizar las tareas de campaña y ensayó –aunque con escasos resultados– algunas innovaciones como

[27] "Preparan la próxima elección", en *El Pueblo*, 11/2/1936; "Movimiento Político. Partido Popular", en *El Pueblo,* 17 y 18/2/1936; votos publicados en la edición del 36/2/1936; foto de Pagés en "Algunos de los candidatos que se presentan en los comicios de hoy", 1/3/1936; "Movimiento político. Partido Popular", 4/3/1936; "Una conferencia dará hoy el Partido Popular", en *El Pueblo,* 13/3/1936.

[28] Una de las pocas excepciones en este sentido fue la revista *Restauración Social,* editada por los Ex-Alumnos de Don Bosco en Buenos Aires, que buscó una vía intermedia frente a los totalitarismos de izquierda y derecha y no logró fijar una posición homogénea sobre el caso español. Por un lado, los franquistas argumentaban que las agencias de noticias "judeomasónicas" tergiversaban los hechos, por otro, figuras como Carlos Conci, el director, y Jerónimo Podestá, el secretario de redacción, consideraban que más allá de eso, Franco y el falangismo estaban reñidos esencialmente con el corporativismo católico. Archivo Conci, Caja 4-Correspondencia, Cartas de Castelló a Conci, 17/1/1940 y 9/2/1940.

la utilización de un camión sonoro y la realización de "conferencias relámpago" en puntos neurálgicos del centro de Buenos Aires.[29] En opinión de Guglielmino, la situación del país, signada por el fraude electoral y la crisis del sistema político, abría una coyuntura de oportunidades que había que aprovechar con mayor militancia. Con dicho fin, y con las elecciones de 1940 en el horizonte, pusieron en circulación un periódico mensual llamado *Tiempos Nuevos*, que se convirtió en vocero del partido, e iniciaron un proceso de reorganización interna que se tradujo en la apertura de varios comités y en la reformulación del programa, en sintonía con la orientación "sturziana". Se colocó en primer plano la defensa de los "derechos de la personalidad humana" y se rechazó con contundencia los "totalitarismos" comunista y fascista, al tiempo en que se reivindicaban las banderas tradicionales de la democracia cristiana como la "elevación moral y material del pueblo" por medio de la educación, la redistribución de la riqueza, el combate al latifundio y el reconocimiento jurídico de los sindicatos.[30] En la ocasión, no obstante, se buscó ofrecer al mismo tiempo propuestas de índole local, relacionadas con la agenda de las vecinales porteñas. Una estrategia que ya había ensayado Pagés en 1934 cuando propuso un programa de catorce puntos recogiendo demandas de las seccionales. Entre las medidas principales se contaban la utilización del referéndum para decidir cuestiones estructurales de la ciudad –como la preparación de un plan regulador–, la creación de una comisión para la fiscalización de las empresas de servicios –especialmente las de pavimentos–, la extensión general del transporte público hacia los barrios trabajadores y la creación de un organismo municipal para la "vivienda obrera", algo que los católicos sociales tenían en agenda desde hacía varias décadas. Proponían, además, la aplicación de multas para quienes especularan con productos de primera necesidad, la preparación de una política integral y coordinada de rebajas en las tarifas de luz y gas y en el precio de los medicamentos así como el aumento en el número de becas estudiantiles financiadas por el gobierno municipal. Por último, alentaban una reorganización del "sistema hospitalario",

[29] "Movimiento político. En Plaza Italia proclamará hoy el Partido Popular", en *El Pueblo,* 20/3/1938 y "Movimiento político. Dio una declaración el Partido Popular", en *El Pueblo,* 23/3/1938.

[30] "Haga un gesto de independencia-vote por un partido de renovación integral", en *Tiempos Nuevos,* 9/3/1940.

como también lo reclamaban otras fuerzas, aunque en este caso manteniendo en funciones a las Hermanas de la Caridad.

La campaña fue probablemente, junto a la de 1934, la más intensa desarrollada por el partido. *Tiempos Nuevos* informó sobre numerosos actos, conferencias populares y actividades de propaganda, entre las que se destacó el acto de proclamación de candidaturas en Plaza Once el 23 de marzo. Allí estuvieron presentes las principales figuras y candidatos de la nueva dirigencia y algunos de los referentes históricos: entre ellos el propio Guglielmino, Domingo Galati, Enrique Valdés, Arturo Salas Moyano, Tomás Doyle, Héctor Uccello, Tomás González, Miguel Tejera, Julio Carabelli, Francisco Ferreiro y Alfredo Lazcano. En la prensa, no obstante, la repercusión alcanzada fue mínima, incluida la cobertura del diario *El Pueblo*, con el que la relación, como señalamos, se había deteriorado.[31]

El resultado electoral volvió a ser muy pobre, peor incluso que los obtenidos en la primera mitad de los años treinta.[32] La dirigencia no era ingenua y no abrigaba demasiadas esperanzas pero la extrema escasez de votos resultó difícil de digerir incluso para los más pesimistas.[33] La derrota, como en 1934 y 1936, paralizó las actividades partidarias y, poco después, el decreto del presidente Castillo disolviendo el Concejo Deliberante de Buenos Aires a finales de 1941 puso punto final a las aspiraciones electorales de la agrupación.

En ese marco, sin posibilidades de volver al ruedo electoral, las energías se pusieron en estrechar relaciones con otros movimientos demócratas cristianos, especialmente los de Uruguay y Chile, y a partir de 1942 en el lanzamiento local de *People & Freedom Group*, una organización antifascista que Sturzo había impulsado en Londres y por entonces apadrinaba desde Estados Unidos. Durante buena parte de ese año y principios de 1943 se negoció con otros sectores católicos antifascistas –principalmente con los editores de la revista *Orden Cristiano*, divulgadores de Jacques Maritain– con el objetivo

---

[31] Las posiciones alternativamente pro fascistas de *El Pueblo* también generaron tensiones con algunos católicos sociales, entre ellos Carlos Conci, al frente del Secretariado Económico Social de Rosario. Archivo Conci, Caja 4-Correspondencia, Carta de Conci a Sanguinetti, 4/9/1940.

[32] Resultados electorales por secciones en *El Pueblo*, 04/04/1940; 06/04/1940; 08/04/1940 y 15/04/1940.

[33] "Despertemos", en *Tiempos Nuevos,* marzo de 1940.

de constituir la organización en el país, pero finalmente no se logró ponerla en marcha, jaqueados por tensiones y divergencias sobre el programa socialcristiano en el terreno de la intervención estatal y la regulación económica. A esta altura, sumado al haber un nuevo fracaso político, ya sin iniciativas prácticas y en un contexto cada vez más adverso –con el ascenso de los "nacionalistas católicos" tras el golpe de estado de 1943–, los populares se limitaron a sostener intermitentemente la salida de *Tiempos Nuevos* hasta su cierre definitivo en 1945.

La democracia cristiana de entreguerras: entre el corporativismo católico y democracia electoral

La aparición del fascismo italiano en los años veinte y el ascenso del nazismo al poder en la década siguiente, sumados al giro antiliberal en países como Austria y Portugal, pusieron la cuestión del corporativismo católico en el centro del debate. El problema no era una novedad pero el contexto subrayó la urgencia por hallar respuestas claras frente a viejos dilemas que la coyuntura profundizaba. ¿Qué entendían concretamente los católicos por corporación, asociación, profesiones y régimen corporativista, profesional u orgánico? ¿Eran compatibles esas ideas con el modelo político y sindical impulsado por el fascismo italiano? ¿Qué grado de injerencia debía tener el Estado en la definición y control de las "organizaciones o asociaciones" y de la economía en general? ¿Hasta qué punto una sociedad basada en cuerpos intermedios podía compatibilizarse con instituciones como el parlamento, los partidos políticos o el voto popular? Finalmente, sobre todo frente a las tensiones que comenzaban a insinuarse al interior del campo católico y con el fantasma del comunismo en el horizonte, ¿qué posición debían asumir en concreto ante las diferentes experiencias antiliberales que se convertían en realidades a lo largo y a lo ancho de Europa? La premura del problema crecía, además, en la medida en que el fascismo italiano –y, aunque en menor medida, también el nazismo– se difundían en las tramas católicas y lograban adhesiones, sobre todo al interior de las organizaciones. [34]

[34] Para un seguimiento de este debate en la obra de Monseñor Franceschi: Martín Castro, "Democracia, corporativismo y catolicismo político: reflexiones de Gustavo Franceschi entre el Centenario y la primera posguerra", en este libro.

En líneas generales, los Episcopados intentaron mantener posiciones centristas. Incluso aquellos que simpatizaban mayormente con las experiencias fascistas buscaron impulsar otros modelos de corporativismo supuestamente menos controvertidos, como los de Portugal o Austria. En el caso de los democristianos argentinos, si bien con matices, mantuvieron posiciones críticas hacia el fascismo –a veces también incluso respecto de los casos supuestamente más moderados– y propusieron ejemplos en teoría menos reñidos con la democracia parlamentaria surgidos de los catolicismos belga, holandés y francés. Buscaban, de esa manera, resaltando diferencias doctrinales y teológicas, marcar un camino propio. En el caso de los fascismos, el problema fundamental era que, aunque surgidos de los "atropellos del capitalismo liberal" y del temor al "supercapitalismo del Comunismo", atentaban contra las bases mismas del proyecto social católico, afirmado en la autonomía de las asociaciones y organizaciones intermedias de la sociedad. El Estado, como aclaraban los católicos sociales de la revista *Restauración Social*, debía promover la organización gremial y reconocer jurídicamente las uniones profesionales existentes pero sin intervenir en su gobierno interno. En la misma línea, tanto la Unión Democrática Argentina en 1921 como el PP en su programa de 1927 intentaron clarificar la cuestión: el corporativismo católico buscaba "la organización de sindicatos paralelos y distintos de patronos y obreros" para celebrar "contratos colectivos" y la conformación de comités mixtos y paritarios permanentes, pero abogando siempre por el "sindicato libre dentro de la profesión organizada". En 1934, los populares que discutían habitualmente sobre la cuestión propusieron agrupar las "corporaciones" en "Consejos Superiores" con voz en el parlamento. Así, sin modificar necesariamente los mecanismos de representación política podría lograrse una instancia consultiva que llevara los intereses profesionales al gobierno. En 1940 *Tiempos Nuevos* volvió a explicar el proyecto y subrayó, dado el contexto de "confusión" reinante, que de ninguna manera implicaba cercenar la "libertad sindical" un rasgo esencial que, insistían, separaba tajantemente al catolicismo de los "totalitarismos".

Al interior del complejo y constelar universo del catolicismo social tampoco existía un consenso claro y las posiciones eran heterogéneas. Algunos referentes, como monseñor Gustavo Franceschi por ejemplo, descreían de las denuncias contra el bando nacional en

España, atribuyéndolas a maniobras "judeo-masónicas" de las agencias de noticias "protestantes" y, hasta cierto punto, consideraban que algunas de las ideas del fascismo podían armonizarse con la reforma social católica. Otros, como los dirigentes del PP o algunos referentes de los Ex Alumnos de Don Bosco como Jerónimo Podestá y Carlos Conci, disentían y argumentaban que más allá de la cuestión doctrinal los católicos no podían aceptar al fascismo que fomentaba el "odio a una raza" y era responsable de "hogares enteros sumidos en la miseria" por un "apellido", el "color del cabello" o el "origen". Ningún católico, afirmaban, más allá de las ideas diferentes que pudieran tenerse sobre la reforma social y el fascismo podía justificar tales hechos.[35] Por lo tanto, había que ser cuidadoso en no confundir el corporativismo católico de tipo "democrático", tal como ocurría en países como Bélgica, Holanda y Francia, del corporativismo totalitario que se daba en Italia, Portugal, Austria y Alemania.[36] Asimismo, comenzaron a hacerse más frecuentes las aclaraciones sobre lo que se entendía por "gobierno fuerte". En general siguieron defendiendo un principio de autoridad verticalista, basado en la defensa de la existencia de jerarquías sociales claramente demarcadas, pero comenzaron a insistir en las diferencias que tenían con la concepción "totalitaria" del gobierno, condensada en el *Fürherprinzip* y que amenazaba la "dignidad de la persona humana". En este punto los populares fueron quienes se mostraron más tajantes: desde su perspectiva, todos los personalismos eran perniciosos puesto que allanaban el camino a la "estatolatría" y al "nacionalismo exagerado". Según los *sturzianos* había que alentar un "amor a la Patria" que fuera compatible con la "fraternidad de los pueblos" y la voluntad de construir una "comunidad de naciones". Un proyecto con el que el sacerdote italiano estaba comprometido desde su exilio londinense, y que apuntaba a crear una comunidad internacional basada en la igualdad de derechos entre los Estados. La iniciativa de *People & Freedom* iba precisamente en esa dirección. Para todos ellos, no obstante, oponerse al fascismo, denunciar el nacionalismo extremo o cuestionar las salidas estatistas no quería decir defender el "liberalismo económico" y la democracia tal como se había forjado hasta entonces, vista como un

[35] Archivo Conci, Caja 4-Correspondencia, Carta de Conci a Sanguinetti, 4/9/1940.

[36] C. Rutten, O. P., "La organización de la sociedad actual por la economía dirigida y la organización corporativa", en *Restauración Social,* agosto de 1937, pp, 213-227.

resultado del ciclo revolucionario que para la Iglesia había sembrado el individualismo, el capitalismo y sus subproductos más dañinos: el fascismo y el comunismo.[37] Por el contrario, el corporativismo católico se basaba en la reivindicación por principio de una intervención amplia del Estado en la actividad económica que incluía necesariamente la sanción de derechos laborales, el reconocimiento de los sindicatos, la creación de mecanismos de arbitraje y una reforma integral del sistema tributario. La libertad de empresa y la iniciativa privada tenían que respetarse pero en el marco de una "economía dirigida" que las encauzara hacia el bien común. En esa dirección, el corporativismo católico que defendían los populares, los democristianos y en parte los católicos sociales se presentaba explícitamente como una tercera vía entre el liberalismo económico que representaba el pasado, responsable de la lucha de clases y la cartelización de la economía, y las soluciones estatistas que se insinuaban hacia el futuro, como el comunismo soviético, el nazismo alemán o el fascismo italiano. Carlos Conci lo planteó con particular claridad en una carta al director del diario *El Pueblo* en 1941 cuando señaló que "marchando fuera del centro" los católicos extraviaban el rumbo.[38]

Por otro lado, aunque el comunismo –en sintonía con la mayoría de las corrientes católicas– seguía viéndose como el peor de los males, los democristianos y particularmente los populares mantuvieron una mayor equidistancia en sus críticas. De hecho, su prédica se orientó más que a combatir al comunismo –un mal concebido como "absoluto" sobre el que no había mucho para discutir– a insistir en los peligros del fascismo, sobre el que la confusión era mayor. Ambos eran terribles, pero el fascismo podía considerarse una amenaza más seria en la medida que penetraba con facilidad las filas católicas.[39] La cuestión, efectivamente, estaba lejos de resultar evidente y el propio Guglielmino escribió varias veces a Sturzo para pedirle aclaraciones sobre cuáles eran puntualmente las violaciones que el fascismo hacía del corporativismo católico, puesto que solía tener que aclarar su postura

[37] "El comunismo, el fascismo y los católicos", en *Restauración Social,* enero de 1937, pp. 541-547.

[38] Archivo Conci, Caja 5-Correspondencia, Carta de Conci a Sanguinetti, 17/7/1941.

[39] Conci señalaba en este sentido que para atacar y desenmascarar a los "rojos" no podían los católicos cometer el error de "entregarse a los nacionalistas". Archivo Conci, Caja 5-Correspondencia, Carta de Conci, s/f. (f. 2351).

con los militantes.[40] De igual manera, las críticas y objeciones sobre el falangismo español y el accionar de Franco, incluso cuando se daban en el marco de un absoluto rechazo del bando republicano, generaban roces y altercados.[41]

Los debates también eran intensos a la hora de definir los alcances de las reformas y especialmente a la hora de escoger los instrumentos políticos adecuados para impulsar el corporativismo católico. En términos generales, en el universo del catolicismo social, dominaban las posturas de sesgo accidentalista sobre el régimen político parlamentario, y el centro estaba puesto en la defensa de las reformas sociales, la creación de una legislatura profesional y la incorporación del voto familiar. Para Conci y muchos ex alumnos de Don Bosco, así como para los democristianos de Rosario, nucleados por entonces en la Acción Católica, el camino era justamente el de la modificación del parlamento por medio de una "depuración enérgica del sistema democrático, dándole forma orgánica y jerarquizada, sin liberalismo individualista, ni estatolatría pagana", hacia un "régimen corporativo de representación profesional, electo por voto familiar".[42]

Para el Partido Popular, como vimos, la democracia parlamentaria si bien perfectible gozaba de mayor aceptación. Más que un cambio en la arquitectura del régimen político lo que pretendían era la búsqueda de una síntesis que permitiera arribar a un régimen "representativo republicano de sesgo corporativista" basado en un "concepto sensato y equilibrado de la teoría intervencionista" sin contrariar la "forma representativa republicana". En otras palabras, para el PP, el corporativismo católico no implicaba necesariamente la "supresión del Parlamento político" sino su adecuación a través de instancias consultivas.[43] Para ello proponían la creación de juntas y consejos asesores y la modificación

[40] AS, Carta de Guglielmino a Sturzo 25/5/1937.

[41] Entre los católicos sociales de *Restauración Social* a pesar de la moderación de la línea editorial, Conci fue frecuentemente impugnado por sus declaraciones al respecto, entre otros, por Roberto Meisegeier, quien consideraba que se equivocaba sobre Hitler y también sobre la guerra, puesto que había que apoyar al Eje para detener al comunismo. Archivo Conci, Caja 5-Correspondencia, Carta de Meisegeir a Conci, 16/9/1941; Memoria de Don Carlos Conci, inédita. Copia mecanografiada, pp. 11-12.

[42] Archivo Conci, Caja 5-Correspondencia, Carta de Sanguinetti a Conci, 27/7/1941.

[43] También Conci y los católicos sociales evaluaban favorablemente este camino aunque prefirieran el corporativo. Archivo Carlos Conci, Caja 1, borradores mecanografiados s/f: "Estimulo de un régimen representativo republicano de corporativismo".

del reglamento de las cámaras para que tuvieran voz en el recinto. No rechazaban reformas de mayor calado, como por ejemplo la creación directamente de una cámara profesional paralela –como se proponía en el programa de 1934–, pero no se las consideró indispensables. Por el contrario, para los populares el eje debía seguir puesto en la militancia social más que en el Estado, a través de la organización partidaria y el sindicalismo católico que permitiera avanzar con las reformas que, según el párroco y militante del PP, Silvio Braschi, las élites dirigentes –incluidas las jerarquías eclesiásticas– se resistían a aceptar por "mezquindad" y "egoísmo".[44]

Como se ve, aunque con diferencias y matices, sobre todo en el terreno político, los democristianos y los católicos sociales, compartieron con los populares una misma matriz para pensar la reforma social, basada en la reivindicación del corporativismo católico como vía del medio. Compartieron también, hasta cierto punto, una misma cartografía política, asumiéndose como un "centro" que cuestionaba los totalitarismos de izquierda y derecha y el "pasado" liberal que había traído consigo los conflictos sociales y las guerras del presente. Los populares, no obstante, se diferenciaron por su mayor compromiso con las instituciones políticas constitucionales y, en general, por un mayor apego al liberalismo en términos de representación. Por supuesto, como casi todo el arco político, impugnaban la parálisis parlamentaria, la "demagogia" que amenazaba el voto popular y el accionar de los partidos –sumidos en una intensa fragmentación interna–, sobre todo tras la derrota de 1934, pero en su caso sin cuestionar necesariamente los fundamentos del régimen parlamentario y al partido como herramienta de participación popular. De hecho, a pesar de las crisis y los magros resultados obtenidos en sus casi dos décadas de vida, siguieron apostando hasta el final por la vía partidaria y la acción parlamentaria para llevar adelante su programa de reformas sociales.

[44] Aunque para Braschi las jerarquías eran parte del problema, el "antielitismo" también circulaba al interior del Episcopado y en algunos sectores de la ACA. Antonio Caggiano, por ejemplo, compartía esa mirada y evaluaba que uno de los problemas principales que existía en la lucha contra el comunismo eran precisamente las élites. Sobre la idea de "justicia social" en los treinta: Miranda Lida, *Historia del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015; más centrado en la vertiente populista: Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*, Quilmes, UNQ, 1996.

Conclusiones: de la doble vía del medio al callejón sin salida

A lo largo de las primeras décadas del siglo XX, la Iglesia argentina vivió un intenso debate sobre las formas de participación política de los católicos que, aunque influenciado por las orientaciones que iba tomando la Santa Sede, siguió un itinerario propio marcado por las experiencias locales, el seguimiento de los diferentes movimientos católicos europeos y una cierta lógica de prueba y error. Los obispos, lejos de la uniformidad deseada –y proclamada–, mantuvieron posturas diversas y una relación ambivalente con la UPCA y las experiencias partidarias en diferentes diócesis que recién fue haciéndose más homogénea hacia finales de la década de 1920. Para entonces, tras las tensiones atravesadas y los pobres resultados obtenidos electoralmente por algunas de las agrupaciones creadas, las jerarquías y buena parte de las dirigencias laicas decidieron disolverlas y cerrar filas en torno a la Acción Católica que comenzaba a organizarse.

Una parte de la democracia cristiana porteña, no obstante, a contramano de la tendencia general e inspirada en el modelo de partido ensayado por Sturzo en Italia, lanzó una nueva formación –el Partido Popular–, que a pesar de sus magras performances logró mantenerse en pie por una década y media. El nuevo partido reproducía muchos elementos de las formaciones precedentes pero introducía también cambios de fondo que ayudan a comprender su duración. En primer lugar, aunque con los matices señalados, los populares se fueron distanciando de la matriz accidentalista que había dominado el catolicismo desde tiempos de la Liga Democrático Cristiana, defendiendo con más claridad la constitución nacional y el sistema representativo y electoral vigente. Las polémicas no desaparecieron –y se agudizaron con los malos resultados– pero, como vimos, se desenvolvieron ya sobre un piso de relativa aceptación del régimen político surgido con la reforma electoral de 1912. Por otro lado, tras una década de conflictos, el nuevo partido optó por aceptar finalmente la resistida división de León XIII entre acción social y política y, en cierta medida, las recomendaciones planteadas por monseñor Duprat a nivel local. Al interior del partido no dejaron de escucharse voces disonantes como la de Meisegeier, que insistía en la necesidad de una convergencia con la Iglesia, o la de Silvio Braschi, que atribuía los fracasos electorales al encono de las jerarquías eclesiásticas, pero, en términos generales, el

proceso de secularización interna se afirmó y permitió a las élites del partido trazar fronteras más nítidas entre Iglesia y política partidaria, dando pie a cambios de fondo en los modos de concebir la militancia y la organización. Si en las décadas de 1910 y 1920 la discusión al interior de los grupos democristianos se había concentrado en cómo sumar a las asociaciones católicas o cómo articularse con las estructuras eclesiásticas, con los populares el debate se desplazó a la política misma. Se dejó de perseguir el "espejismo" de la Iglesia para empezar a debatir más concretamente cómo financiar los comités, organizar los actos de campaña o sostener un diario propio que permitiera "crear ambiente" en la ciudad. El proceso de secularización interna, además, visto en perspectiva, fue considerablemente profundo desde que los pobres resultados electorales obtenidos repetidamente no los hicieron retornar al camino previo ni los llevaron a abandonar la actividad partidaria (como ocurrió por ejemplo con las dirigencias de Rosario y Santa Fe que disolvieron las agrupaciones y se sumaron a la Acción Católica). Las derrotas pusieron en crisis a algunos militantes, derivaron en la reorganización interna de 1936 y aumentaron las críticas a la democracia de masas, pero, salvo excepciones, no los hicieron "desertar" ni los devolvieron a la matriz accidentalista o a una lógica militante basada en el acercamiento con la Iglesia. Por el contrario, como analizamos a través de las campañas de 1936 a 1940, la atención se puso en el debate sobre las formas de hacer política, tanto en términos técnicos como retóricos y programáticos, buscando nuevas estrategias e intentando una mayor articulación de los principios generales del ideario democristiano con las demandas propias de la esfera municipal. Incluso cuando a partir de 1941, con el cierre del Concejo Deliberante de Buenos Aires, la vía electoral dejó de ser una posibilidad real, sus intentos por conformar una organización como *People & Freedom* se llevaron igualmente adelante sin intentar involucrar directamente a la Iglesia y buscando la convergencia con otros sectores antifascistas a partir de la difícil construcción de una agenda común.

En este plano, como analizamos en la segunda parte, el proceso de secularización también repercutió en el partido, animando un mayor eclecticismo ideológico así como nuevas articulaciones entre democracia cristiana, democracia electoral y representación parlamentaria. Si bien reivindicaron como los democristianos precedentes la especificidad del corporativismo católico, visto como una vía intermedia entre

el liberalismo y las salidas fascistas o comunistas, a diferencia de ellos ensayaron una versión de la democracia cristiana también a mitad de camino al interior del campo católico (entre las diversas tendencias nacionalistas y social católicas –con quienes diferían en la apreciación de la democracia parlamentaria y las experiencias corporativistas europeas–, y las corrientes definidas como "liberales" y "humanistas" cercanas en ese plano pero distantes en el tipo de reformas sociales que pretendían impulsar). Una suerte de doble vía del medio que se convirtió finalmente en un callejón sin salida. La disolución del grupo en 1945, de todas maneras ya prácticamente disgregado tras el fallido lanzamiento de *People & Freedom* en 1943, pasó sin pena ni gloria. Al menos hasta que una década después algunos de los impulsores del Partido Demócrata Cristiano los recordaran como precursores de la experiencia que iniciaban.

Católicos rosarinos: política y secularización en la trama local

1924-1942[1]

MARÍA PÍA MARTÍN

Los orígenes de la ciudad de Rosario suelen situarse, aunque de un modo bastante impreciso, a comienzos del siglo XVIII. Sin embargo, la que fuera una pobre aldea, sufrió un crecimiento acelerado a partir de la segunda mitad del siglo XIX, como resultado de las transformaciones económicas y sociales que caracterizaron a la región desde el periodo urquicista y, sobre todo, en el marco del proceso de construcción estatal y de transformación capitalista que procuró vincular la región pampeana con el mercado internacional en el último tramo del siglo. Su historia es entonces relativamente reciente, como así también sus elites y la clase dirigente que tomó en sus manos la conducción del municipio a comienzos del siglo XX. El notable y rápido crecimiento material que reflejó la ciudad se debió, entre otras cosas, a la recepción masiva de inmigrantes, a su importante actividad comercial y a una ubicación geográfica que permitía articular la producción del agro circundante con el exterior a través de un puerto cada vez más dinámico. En el tránsito del siglo XIX al XX, Rosario era identificada por sus contemporáneos como una "*ciudad laica*", descreída, carente de espiritualidad, atada al progreso material, a la vez que laboriosa, pujante y abierta a múltiples influencias culturales, políticas e ideológicas.[2]

[1] El presente artículo es una versión corregida y ampliada de "La ciudad "más descreída" cambia de rumbo. Católicos y política en la ciudad de Rosario de Santa Fe (1924-1943)", publicado en *Historia Regional*, núm. 34, 2016. Agradecemos los comentarios de Eduardo A. Zimmermann y de Roberto Di Stefano a su versión original, presentada a la *Jornada Católicos y política en América Latina,* UNTREF, Buenos Aires, 2016.

[2] Agustina Prieto ha trabajado sobre el mito construido en torno al carácter laico y secular de la ciudad de Rosario en el cambio del siglo XIX al XX. (Cfr. Alicia Megías, Agustina Prieto,

A pesar de importantes semejanzas, la pobreza de su pasado colonial, carente de un hito fundacional preciso, su desarrollo urbano tardío y su febril actividad económica hicieron de esta ciudad algo muy diferente de aquellas con funciones político administrativas de larga data, por tanto, se la puede distinguir con claridad de otros importantes centros urbanos de la época, como Santa Fe, Córdoba o Buenos Aires. Las representaciones que se forjó de sí misma y la identidad que fue construyendo también la separaban de sus pares. Hacia 1925, los rosarinos iniciaron una revisión de su pasado y abrieron el debate con el objeto de definir una fecha de fundación, ya que la ciudad carecía de ella. En junio de ese año, el periódico católico *El Heraldo* afirmaba que Rosario, en términos espirituales, comenzaba a transformarse.[3] Se discutía cómo definir un día para rememorar los orígenes de la ciudad –hasta entonces modelo de laicidad– y el periódico tomaba partido abonando la idea de un renacimiento católico. Un concejal de sus filas, Antonio F. Cafferata impulsó la propuesta que finalmente se impondría –el día de la Virgen del Rosario serviría para celebrar su origen– e introducía así a la Iglesia en el mito fundacional que la urbe se daba a sí misma, operación de connotaciones maurrasianas que no era extraña a las lecturas de los católicos de la época.[4]

Aunque los católicos rosarinos veían una mejor predisposición en la ciudad respecto de la cultura religiosa y de la iniciativa católica, también mostraban una actitud defensiva frente al liberalismo y a la izquierda, y una cierta combatividad que adquiría nueva significación, no solo por el contexto de entreguerras, sino por las propias características de la política municipal y provincial. Conflictos derivados de la reforma de la Constitución provincial en 1921 y los coletazos de la cuestión del arzobispado de Buenos Aires los llevaron a cuestionar a la prensa liberal a la vez que –a fines de la década– se denunciaba cada vez más la influencia "judeo-masónica" sobre ella.[5] En 1928, un movimiento huelguístico que se inició en Rosario y se expandió por el

María Pía Martín y otros, *Las batallas por la identidad*, Rosario, EMR, 2014); María Pía Martín, "El mundo católico a comienzos del siglo XX. Orden, progreso y cristiandad en el espacio local", en Alicia Megías, Agustina Prieto y otros, *Los desafíos de la modernización. Rosario, 1890-1930*, Rosario, UNR Editora, 2010.

[3] *El Heraldo,* 13 de junio de 1925.

[4] *El Heraldo,* 18 de abril de 1925.

[5] *La Verdad,* 1920-1930; *El Heraldo,* Rosario, 1928-1930.

área rural cercana contrapuso otros "*enemigos*": los "*partidos sin principios*", representados en este caso por sectores yrigoyenistas de la Unión Cívica Radical (UCR) y la incidencia del sector liderado por Ricardo Caballero; un resurgimiento coyuntural del anarquismo; y la nueva fuerza que representaba el comunismo. A ello se sumaba la visibilidad creciente de las masas en las calles.[6] Un último "enemigo" que merece destacarse era el partido que los católicos identificaban con la reforma de 1921, el Partido Demócrata Progresista (PDP), cuyo retroceso electoral en 1926 se celebró como signo de cambio, pero también –a modo autorreferencial– como resultado de la resistencia que, por cinco años, sostuvo el catolicismo en la provincia.[7]Asimismo, *El Heraldo* percibía a la ciudad como un lugar de contrastes, donde la prosperidad chocaba con la desigualdad y el conflicto, poniendo en la superficie los problemas que caracterizaban la cuestión social de la época.[8]

En un contexto así planteado, los católicos de tendencia social observaban que había un campo relativamente más propicio para el desarrollo de sus iniciativas e, incluso, creían en la posibilidad de encarar una actividad política partidista más claramente definida por la identidad católica en el municipio. El Círculo de Obreros de Rosario (COR) era una institución clave para el catolicismo local y se destacaba entre otros Círculos por su pujanza.[9] Y cada vez más intentó colocarse como interlocutor en cuestiones de interés público y social sobre las que venía tomando posición desde hacía largo tiempo. En estos planteos aparecían entrelazados tópicos del socialcristianismo contemporáneo: las asociaciones profesionales, la huelga y el corporativismo; el sistema liberal y el régimen partidista; el interés por un partido propio que tuviera incidencia en el plano municipal-provincial; y la crisis económica, social y "*moral*" que se acentuaría a comienzos de los años 30.

---

[6] *El Heraldo*, 1926-30; Paulo Menotti y Oscar Videla, "Las huelgas de los estibadores portuarios en el sur santafesino en 1928. Una disputa más allá de lo salarial", en III *Jornadas Nacionales de Historia Social*, La Falda, 2011.

[7] "Las elecciones del domingo pasado. Una enseñanza", en *El Heraldo*, Rosario, 13 de febrero de 1926; Diego Mauro, *Reformismo liberal y política de masas. Demócratas progresistas y radicales en Santa Fe*, Rosario, Prohistoria, 2013, p. 82.

[8] *El Heraldo,* 14 de julio de 1928.

[9] Círculos de Obreros. Número único. *Colocación de la piedra fundamental del edificio propio. 7° Congreso nacional de Círculos de obreros*, Rosario, octubre de 1922. *La Verdad,* 1920-1930; *El Heraldo,* 1924-1930.

En el tránsito del siglo XIX al XX, los católicos fueron ganando terreno en el juego de la política moderna, aunque tensionados entre el rechazo discursivo y la apropiación práctica de lo secular. En el caso de Rosario, en 1925 se produjo la destitución de su intendente, de origen radical y católico, en el marco de una tensa disputa. A partir de esta coyuntura se evidenció un particular interés de ciertos sectores católicos por la política municipal, los que se orientaron tanto a la participación en partidos y facciones comunales, como a la posibilidad de crear sus propias organizaciones partidistas. Un ejemplo de ello fue la frustrada experiencia de la Unión Popular de Rosario (UPR) en 1928, una agrupación de pretensiones reformistas en lo político y social que se vinculaba, a nivel nacional, con el Partido Popular de José Pagés. A ello se sumaría, en los años 30, la proliferación de iniciativas derivadas de organizaciones nacionalistas. En el presente trabajo, pretendemos abordar el estudio de la actividad político-partidista de los católicos de orientación social reformista en la escala local, sus prácticas y las tramas sociales, a fin de poder abordar la complejidad de procesos de construcción político-ideológica en diálogo y en tensión con la modernidad.

Un nuevo capítulo en la polémica por el Estado laico

Rosario, según hemos dicho, se ha caracterizado por mostrarse como una ciudad eminentemente laica, al menos en el tránsito hacia el siglo XX y en comparación con otras ciudades importantes de la época. El proceso de secularización supone un retroceso de la capacidad normativa de la religión, a la vez que una creciente individuación y subjetivación de las creencias. El resultado es una mayor autonomía frente a las instituciones religiosas y sus prescripciones, a la vez que se produce un ajuste o reacomodamiento, tanto en la sociedad que construye una nueva identidad, como en la Iglesia que debe interactuar con ella. Surge también una creciente diferenciación de esferas –política, económica, social, cultural– donde la dimensión religiosa es solo una más.[10] A decir de Hervieu-Léger, en el mundo moderno la pretensión de la religión de regir la sociedad y la vida de los individuos en su totalidad

[10] Roberto Di Stefano, "Por una historia de la secularización y de la laicicidad en la Argentina", en *Quinto Sol,* núm. 1, pp. 4-5, Disponible en http://www.scielo.org.ar/pdf/quisol/v15n1/v15n1a04.pdf; Daniéle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004, pp. 33-43.

se ha tornado ilegítima, incluso para los creyentes.[11] Por el contrario, la laicización tiene connotaciones más específicas, pues refiere a la política de absorción de instituciones y de funciones por parte del Estado, propia de los países católicos desde fines del siglo XIX y, por tanto, es una parte del proceso más amplio y complejo que significa la secularización.[12] Consideramos, además que el proceso de secularización adquiere matices propios en cada momento que pretendamos abordar y que la perspectiva local puede echar luz sobre mecanismos difícilmente perceptibles en los estudios a mayor escala. Por tal motivo, en el caso de Rosario, proponemos un abordaje sobre los católicos y la política que permita dar cuenta de los momentos de tensión y conflicto que –a partir de los años 20– mostraban un recrudecimiento de las disputas en torno a la laicización del Estado, los mecanismos y reacomodamientos dados en la sociedad y la Iglesia locales, a la vez que asomarnos a las ambigüedades y los límites del proceso de secularización en un espacio local. En este contexto, un momento de aparente recrudecimiento de las tensiones, muy atravesadas por la política provincial y local, es el que refiere al impacto del conflicto por el Arzobispado de Buenos Aires que analizaremos a continuación.

En 1923 el gobierno argentino había propuesto la designación de monseñor Miguel de Andrea para suceder a Espinosa en la Arquidiócesis de Buenos Aires. El Vaticano la rechazó y, si bien de Andrea presentó su renuncia por la desautorización del Papado, el gobierno sostuvo su candidatura. Al año siguiente, la sede romana designó como Administrador Apostólico de la arquidiócesis porteña a monseñor Juan Agustín Boneo.[13] La decisión vaticana inició un conflicto que se prolongaría hasta 1926, cuando fue designado José María Bottaro como titular de la arquidiócesis porteña. La cuestión planteada puso en fricción al laicado católico, tanto en Buenos Aires como en Santa Fe. El periódico *Santa Fe* decía que había llegado a Roma la impresión de que los católicos argentinos pasaban por un "cisma".[14] A comienzos de 1925, el periódico rosarino *El Heraldo* publicaba un comunicado de la Junta Organizadora de Acción Católica

[11] Daniéle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido*, ob. cit., p. 33.

[12] Roberto Di Stefano, "Por una historia...", ob. cit., p. 5.

[13] *El Heraldo*, 1924-27 y BEDSF, 1924-1927.

[14] *Santa Fe*, 13 de mayo de 1924.

de la provincia que denunciaba al gobierno nacional, hacía público su apoyo a monseñor Juan Agustín Boneo y se constituía en "*sesión permanente, a fin de tomar de inmediato providencias que las circunstancias aconsejen*".[15]

Ante la amenaza de ruptura de relaciones con el Papado, en los medios de prensa se agitó otra vez el tema de la separación de la Iglesia y el Estado.[16] Dado el lugar que ocupaba Boneo en el conflicto –y debido a su virulencia– la diócesis de Santa Fe sintió su impacto. En Rosario se entabló una polémica entre el diario *La Capital* y el católico *El Heraldo*, de reciente fundación. *La Capital* convocaba a los ciudadanos a sostener al gobierno y a su candidato, monseñor de Andrea. *El Heraldo,* que estaba vinculado al COR, había sido creado en 1924 haciendo alarde de su carácter combativo, utilizando un discurso de rasgos integristas.[17] Se publicó entre 1924 y 1930, período en el que fue desplegando tendencias corporativistas y autoritarias, además de otras social reformistas. Había surgido en un contexto de alta conflictividad política para la Iglesia santafesina, afectada por el intento de aplicar la reforma constitucional en la provincia y por las disputas electorales que se derivaron de ese conflicto. En sus inicios *El Heraldo* anunciaba que surgía "*por la necesidad sentida por un núcleo numeroso de católicos de contar con un órgano propio que, con cara descubierta, sin disimulos y con inflexible intransigencia, difunda la prédica de nuestra doctrina, lleve la voz de nuestra fe y haga oír los ecos del combate a todos los confines de la Provincia*". Se presentaba así como un órgano de lucha que exigía la organización de los católicos, a fin de crear un frente contra el cual deberían chocar sus adversarios.[18]

La polémica que se entabló entre *La Capital* y *El Heraldo* fue tomando forma a partir de los hechos que se sucedieron en el conflicto. El periódico católico definía al decano de la prensa local como un enemigo "*empeñado en agraviarlos en todo momento…*" y "*como una feria*

---

[15] *El Heraldo*, 14 de febrero de 1925.

[16] Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista a fines del siglo* XX*,* Buenos Aires, Mondadori-Grijalbo, 2000, pp. 400-407.

[17] Utilizamos esta expresión referida a una actitud intolerante e intransigente.

[18] *El Heraldo*, 15 de noviembre de 1924.

donde se vende todo, bueno y malo, más de esto que de aquello".[19] Se enorgullecía de que lo llamaran "*ultramontano*" y prometía que, en adelante, "*no le haremos el honor de llamar(lo) por su nombre en estas columnas*".[20] Este pronunciamiento se asemejaba a una declaración de guerra contra *La Capital*, la cual, si bien por esa época se había acostumbrado a informar e –incluso– halagar ciertas iniciativas piadosas y sociales de las entidades católicas locales, debido al conflicto del arzobispado avanzó muy pronto por un derrotero que la llevaba a reclamar la laicización total del Estado argentino.[21] El contexto político que atravesaban la provincia y Rosario también contribuyó a radicalizar el discurso de los sectores liberales y laicistas de la ciudad.

Respecto del cargo de Administrador Apostólico, *La Capital* afirmaba que Boneo no era "*el más autorizado moralmente para la alta representación de que se lo inviste*".[22] Además de la referencia a su avanzada edad y su estado de salud, el periódico hacía alusión a sus recientes intervenciones políticas, más precisamente, a su actuación en las últimas elecciones santafesinas.[23] Durante las elecciones de 1924, la prensa de la región había denunciado la campaña abierta que llevaban a cabo muchos curas párrocos, concluyendo que "*el clero católico se ha convertido en un partido electoral*" y que el obispado ejercía coacción sobre la conciencia de sus sacerdotes y fieles.[24] El obispo diocesano se inclinó por la participación explícita de la Iglesia para terciar en la disputa electoral, haciendo gala de un creciente integrismo. Si bien el obispado apeló insistentemente al compromiso de los fieles laicos para bloquear los avances de la secularización impulsados por ciertos partidos o facciones, cuando corrían riesgo determinados intereses eclesiásticos en la disputa electoral, consideraba lícita la abierta intervención del clero y la jerarquía. La Iglesia santafesina parecía reflejar en esto la experiencia italiana que, entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, en el contexto de formación del Estado Italiano y el proceso político que lo siguió, había recurrido a un repertorio bas-

[19] *El Heraldo*, 6 de diciembre de 1924.

[20] Ibídem.

[21] *La Capital*, 1924-1925.

[22] *La Capital*, 7 de diciembre de 1924.

[23] *La Capital,* 1924-1925; *Santa Fe,* 1924-1925.

[24] *Santa Fe,* 23 y 24 de enero de 1924.

tante diverso: por un lado, procuró organizar al laicado con el objeto de frenar la secularización o, al menos, de reposicionar a la Iglesia mediante una "acción católica de masas"; y, por otro lado, más allá de la prohibición que existía para los católicos respecto de la política partidista, cuando era necesario, aquella se suspendía y se ponían en marcha mecanismos diversos –voto, partidos, alianzas y acuerdos de elites– involucrando activamente al clero.[25] Tanto Argentina como otros países de la región, en la misma época, tomaron iniciativas de acción social y política que se correspondían con modelos europeos. Aunque el paralelismo es mayor en torno a las iniciativas e ideas para el abordaje de la cuestión social, resulta más difícil establecer sincronías en orden a las cuestiones de política partidista, dado que en cada caso fue decisivo el proceso histórico y la conformación del sistema político en el respectivo país. Así, a modo de ejemplo, desde la década de 1880 coinciden en Argentina y Chile las primeras iniciativas católicas en respuesta a la cuestión social, pero en cuanto a la acción política, allá los intereses católicos fueron canalizados por el Partido Conservador al menos hasta 1910, mientras la existencia del Radicalismo introdujo una variable diferente para los católicos argentinos que, creemos, es muy significativa desde la perspectiva local que aquí proponemos.[26]

Volviendo al caso rosarino, según *La Capital*, la discusión pasaba por una idea liberal y laica del Estado, tanto como por el respeto a las normas constitucionales y la soberanía de la nación. El periódico pretendía que el Estado se mostrara fuerte ante la sociedad civil y disciplinara las instituciones que entraban en disputa con su autoridad, en este caso la Iglesia. Observaba que esta, en su deseo por fortalecer el poder del clero y las fuerzas católicas en general, tendía a desconocer las cláusulas constitucionales que le ponían coto y lo subordinaban a la autoridad civil.[27] Por cierto, este era el modo en que Boneo entendía la cristiandad: penetrar todas las cosas, *instaurare omnia in*

[25] Romolo Murri, *La política clerical y la democracia*, Madrid, Imprenta Artística José Blas y Cía., 1911; María Pía Martín, *Iglesia Católica, cuestión social y ciudadanía. Rosario-Buenos Aires, 1892-1945,* Tesis doctoral, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, Rosario, 2012, Cap. 2.

[26] Ana María Stuven, "Cuestión social y catolicismo social. De la Nación oligárquica a la Nación democrática", en Fernando Berrios, Jorge Costadoat y Diego García (editores), *Catolicismo Social Chileno: Desarrollo, crisis y actualidad,* Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009.

[27] *La Capital,* 21 de enero de 1925.

Christo.[28] Significaba imponer una visión integrista[29] de las relaciones entre Iglesia, Estado y sociedad, y expandir su influencia en todos los sentidos posibles.

El análisis de *La Capital*, por su cercanía al PDP local, llevaba implícita una crítica al gobierno radical en el plano nacional y provincial. A lo largo del conflicto, en diversas oportunidades, cuestionó la gestión del ministro Gallardo, habló de la indecisión recurrente del Ejecutivo, de amenazas que no se concretaban, de dilación. Pero fue con la designación de Boneo como Administrador Apostólico que radicalizó su postura. Llamó al compromiso civil y la agitación pública, a la vez que pidió al gobierno "*la absoluta separación del estado y la Iglesia. Es la solución que reclaman las circunstancias frente a la política descomedida y terca de la Santa Sede*".[30] El objetivo que se perseguía era afirmar la soberanía estatal puesta en cuestión por el Vaticano, propiciando que el Estado ganara autoridad y se desentendiera del presupuesto religioso.

El Heraldo, por su parte, encarnó la intransigencia religiosa ante el conflicto y llamó a la acción mancomunada de los católicos en defensa del Administrador Apostólico y de la posición del Vaticano. Estaba vinculado a los núcleos dirigentes más significativos de la elite católica local que se había consolidado gracias a su activismo dentro del COR.[31] Mediante esta dirigencia tejió lazos no solo con la curia, sino también con el poder político. Y si bien impulsó el compromiso público del laicado católico con un sentido militante e integral,[32] acoplándose así a la política pergeñada desde el obispado,

---

[28] El uso de esta expresión, aunque se generalizó en la década de 1930 por la encíclica *Quadragesimo Anno,* subtitulaba la introducción a *Il fermo proposito* (1905), que estaba destinada a resolver conflictos de los demócratas italianos y autorizaba la participación política partidista de los católicos bajo ciertas condiciones. (Cfr. *Il fermo proposito,* en *Colección de encíclicas y otras cartas de los papas Gregorio* XVI, *León* XIII, *Pío X, Benedicto* XV *y Pío* XI, Madrid, Imprenta Sáenz Hermanos, 1935, p. 643).

[29] Durante el período de monseñor Boneo al frente de la Iglesia santafesina resulta palpable cierta intransigencia frente a sectores, iniciativas y actores cuyas acciones se percibían como opuestas a la religión católica. Esto es particularmente evidente en los momentos de conflicto y polarización de ideas, como parte de la disputa en curso, pero también como parte de un proyecto de catolización de la sociedad santafesina, desde que asumió como obispo.

[30] *La Capital,* 7 de diciembre de 1924.

[31] María Pía Martín, *Iglesia Católica, cuestión social y ciudadanía,* ob. cit., cap. 10.

[32] La expresión "integral" hace referencia a la constante apelación al compromiso del laicado presente en el discurso eclesiástico. Este compromiso involucra todos los aspectos de la vida del creyente, tanto en el ámbito privado como en el público, en su condición de ciudadano.

la relación con este no estuvo libre de tensiones. *El Heraldo,* además, articulaba estas cuestiones con un plan reformista identificado con el catolicismo social.

Partidismo político y conflicto municipal

La disputa desarrollada en torno a la reforma constitucional de 1921 en Santa Fe parece un punto de inflexión para analizar las decisiones políticas de la Iglesia y los católicos en el período que le siguió, a la vez que provocó tensiones entre la curia, el laicado y aun dentro de este último. Una vez que la Convención comenzara a sesionar, la Iglesia apeló al compromiso integral de los católicos en defensa de la causa eclesiástica, llamó a reforzar oraciones y rituales,[33] promovió la movilización de los fieles y la organización de numerosos comités de acción católica para resistir la reforma.[34] Los roces que se suscitaron respondían a la disyuntiva sobre las estrategias más plausibles para los católicos, en un marco donde se ponían en riesgo las prerrogativas de la institución. Estaban quienes prohijaban la formación de una Unión Electoral católica, constituida a partir de las parroquias y con mayor sujeción institucional al clero; mientras otros pretendían una acción político-partidista activa, sea apoyando a alguno de los partidos existentes, o mediante la creación de un partido propio, con cierta autonomía de la jerarquía eclesiástica, aspecto este que pretendemos desarrollar en el presente trabajo.[35]

Nuevamente, aquí la batería de soluciones parecía responder a la experiencia italiana reciente. En 1906, disuelta la *Opera dei Congressi* –primer antecedente moderno de organización de la acción católica– se había creado la *Unión Popular*, la *Unión Económica* y la *Unión Electoral*, esta última con funciones políticas que perdió en 1915. Tres años después se creaba el *Partido Popular Italiano* en un nuevo intento por diferenciar acción social y política, con mayor autonomía de esta última.[36] La experiencia italiana había debido afrontar fuertes tensiones

[33] BEDSF, 1° de marzo de 1921.

[34] Diego Mauro, *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política. Santa Fe 1900-1937,* Santa Fe, UNL, 2010.

[35] Diego Mauro, *De los templos a las calles,* ob. cit., pp. 67-99 y pp. 145-153.

[36] Gabriele De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia: dalla restaurazione all'età giolittiana*, Bari, Editori Laterza, 1988; Ricardo Pittini, *Los católicos sociales italianos. Actividades y doctrinas*, Buenos Aires, Librería El Colegio, 1922.

y disputas en torno a dos cuestiones: la acción social entre las masas pobres y la acción política, muchas veces como correlato de la primera, aunque no siempre. Desde la perspectiva de la jerarquía eclesiástica, se tendió a fortalecer la acción del laicado y la de los curas a partir del centro parroquial. Por el contrario, la constante inclinación a una acción política crecientemente autónoma por parte de ciertos sacerdotes y laicos resultó una fuente de conflictos, más que por la acción en sí, por la disciplina institucional que esto implicaba. Consideramos que en el caso santafesino, tensiones de esta índole surgieron en el contexto de la creación de la Unión Popular Católica Argentina (1919/1921) y se profundizaron en la lucha contra las medidas presentadas por la reforma constitucional de 1921.

En 1924, durante las elecciones a gobernador de Santa Fe, el obispo Boneo había apoyado la fórmula del radicalismo unificado –oficialista– que resultaría vencedor. Esa actitud se puso de manifiesto en una circular firmada por su secretario, Andrés A. Olaizola, el 16 de enero de ese año. En ella se indicaba a los curas párrocos que recomendaran a "*los feligreses (que) voten la fórmula Aldao-Cepeda*", proponiendo así una intervención abierta y activa de la Iglesia en la campaña electoral, semejante a la que denunciara muchas veces Romolo Murri en Italia.[37] El obispado santafesino se definía por un sector del radicalismo que había abandonado la causa reformista y, por lo tanto, esta alianza significaba debilitar al PDP, opositor a la gobernación de Aldao y mayoría en el Concejo Deliberante (CD) de Rosario. Se reforzaba así la imagen que la Iglesia había construido del PDP desde 1921, identificándolo como un enemigo clave debido al empeño que había mostrado en sostener la reforma con miras a crear un estado provincial laicizado. Esa constitución además de recortar prerrogativas de la Iglesia, había incorporado mecanismos que establecían la autonomía de los municipios. En el caso de Rosario, existió una tensión constante entre el CD –de mayoría demócrata– y el ejecutivo municipal, que derivaba del hecho de que este era designado por el gobierno provincial, que estuvo en manos del radicalismo en forma ininterrumpida desde 1912. Como afirma Diego Roldán, hasta 1923 el PDP local intentó desconocer el veto de la reforma constitucional por todos los medios a su alcance, pues ella resultaba

[37] Santa Fe, 22 de enero de 1924; Romolo Murri, *La política clerical,* ob. cit.

un "*salvoconducto para la autonomía comunal*" y se volvió decisivo para la política local del partido.[38]

La concurrencia de intereses entre el radicalismo unificado y los católicos santafesinos permitió, entre otras cosas, el triunfo de la fórmula de gobierno en medio de profusas acusaciones de fraude; como efecto inmediato, la Iglesia mejoró su posición dentro del Estado provincial, sobre todo respecto de la educación general y de los subsidios que percibían las escuelas católicas. No obstante, Aldao procuró evitar la formación de partidos católicos en su jurisdicción.[39] Mientras duró su gobierno, los beneficios recibidos de la alianza constituida parecen haber justificado la postergación de esa idea, al menos en ciertos sectores del laicado católico. Pero, como veremos más adelante, cuando cambiara la coyuntura y al calor de una reforma municipal, algunos católicos rosarinos retomarían la idea que –a fines de la década anterior– habían abandonado por presiones de la curia: la formación de un partido católico.

A fines de 1923, había asumido la intendencia de Rosario Emilio Cardarelli, un hombre de la Iglesia vinculado a la Liga Patriótica Argentina, que respondía al Partido Radical Unificado. Como convencional constituyente, en 1921, también había defendido los intereses eclesiásticos. Cardarelli gobernó alrededor de dos años, presionado por una férrea oposición del PDP –mayoritario en el Concejo– y de *La Capital,* también cercana a los demócratas progresistas.

A fines del año siguiente, algunos notables católicos vinculados al COR se sumaron a un partido político municipal. En noviembre de ese año, Antonio F. Cafferata con 1.485 votos y Juan Casiello con 1.455, ganaban por la minoría –30 %– su lugar como concejales con el Partido Defensa Comunal y se sumaban a otros concejales ya electos por la misma agrupación, la cual se ubicaba como segunda fuerza electoral. Ese año vencía el período como concejal por la minoría de otro conocido dirigente del COR, Bartolomé Morra. Sin embargo, en el contexto de tensiones entre el Concejo y el ejecutivo municipal, los nuevos concejales no se incorporaron al CD pues se pusieron en cuestión las elecciones, argumentando que había contribuyentes a los que

---

[38] Diego Roldán, "El modernismo constitucional", en Darío Barriera (comp), *Instituciones, gobierno y territorio. Rosario, de la Capilla al Municipio (1725-1930),* Rosario, ISHIR-CONICET, 2010, p. 156.

[39] Diego Mauro, *Reformismo liberal y política de masas,* ob. cit., pp. 82-83.

no se les dejó votar.[40] Defensa Comunal era considerado por *La Capital* una "*seudo organización política cardarellista*", en referencia al intendente mencionado.[41] El PDP había conquistado la mayoría colocando nueve concejales. Si bien la ciudad seguía teniendo como referente a un partido reformista, esta presencia católica en el CD, sus vínculos con la intendencia y el gobierno provincial, no son datos menores. Además su relación con Cardarelli los colocaba en el ojo de la tormenta.

La intendencia de Cardarelli transcurrió en medio de un fuerte enfrentamiento con el CD. Sumado a las acusaciones de fraude para el Partido Radical en todo el ámbito provincial, se consignaban numerosos y variados actos de corrupción, como de desgobierno. *La Capital* hablaba del mal estado en que se encontraba la ciudad en materia de higiene y de la ausencia de control sobre los empleados del municipio. Pero ambos, la oposición en el Concejo y el periódico local, abundaban sobre el problema de la autonomía y de la dependencia política que generaba la designación del ejecutivo municipal desde la gobernación.[42]

En la sesión del 17 de enero de 1925, el concejal Bertotto afirmaba que la intendencia era "*la presidencia de un gran comité que se maneja con pocas personas*".[43] El problema de fondo que se ponía en cuestión era la designación del intendente por parte del gobernador de la provincia: su autoridad no expresaba a la ciudadanía local, se la consideraba impuesta desde afuera; representaba la corrupción y la connivencia del poder judicial –los jueces que nombraba el gobernador no condenaban a ningún funcionario propio–; y convalidaba la escasa legitimidad de actos eleccionarios que, en la provincia, se vinculaban al fraude. La corrupción del intendente –los casos denunciados eran numerosos y diversos– equivalía a la corrupción del Poder Ejecutivo provincial.

A Cardarelli se lo acusaba de avasallar la autonomía municipal, de pretender manejar resortes electorales a favor del gobierno radical, de mal manejo de fondos e, incluso, de cierto comportamiento que llamaríamos *populista,* el cual, creía *La Capital*, no se condecía con su investidura. Paralelamente al desarrollo del conflicto del arzobispado

---

[40] *La Capital,* 16 de noviembre y 31 de diciembre de 1924.

[41] *La Capital,* 18 de enero de 1925.

[42] *La Capital,* 1924-1925; Concejo Deliberante, *Pedido de destitución del Intendente municipal Dr. Emilio Cardarelli* (versión taquigráfica), 17 de enero de 1925.

[43] Concejo Deliberante, *Pedido de destitución,* ob. cit.

–que se superponía en parte con cuestiones electorales provinciales–, se desenvolvió una disputa local que, aunque recurrente, no dejaba de ser decisiva: el pedido de remoción del intendente por parte del Concejo Deliberante (CD) rosarino, que al fin logró su objetivo en marzo de 1925.

Una tensión que era común en la historia de Rosario, entre ejecutivo y CD, en este caso se agravó porque se lo acusaba de prohijar un proyecto que pretendía disolver el CD para tomar control total sobre la ciudad y tapar los actos de corrupción. El dirigente Bertotto sostenía que los concejales de Defensa Comunal, Arfini y Florentino, se ufanaban del proyecto para disolver el Concejo. Pero que dicho proyecto derivaba de las internas entre el gobernador y su vice, y contaba con el apoyo activo del ministro Urdaniz. En ese contexto, Bertotto afirmaba que ese partido Defensa Comunal del que participaban los concejales católicos era una "*asociación de intereses transitorios, de una camarilla sin programa, plataforma, ideales ni orientaciones*"; y que ningún miembro influyente del radicalismo intervenía en él.[44] La respuesta por parte del sector cardarellista fue casi nula: el intendente no había aceptado ser interpelado por el CD y todos los concejales de Defensa Comunal estuvieron ausentes en la sesión que discutió la destitución.

La concreción de un partido católico

En 1928, *El Heraldo* afirmaba que *"Ser católico… no equivale a ser un ente pasivo, inactivo e irresponsable en su actitud social. (…) católico, equivale a universalidad; la lucha constante y variada persiguiendo siempre la entronización del credo socialcristiano, debe ser, tiene que ser, la característica que distingue al católico activo, al verdadero católico moderno. (…)"*[45]

La concepción de ciudadanía que expresaba se teñía así de integrismo y combatividad, algo que era cada vez más explícito en el campo socialcristiano de fines de la década del 20, lo cual puede asociarse tanto al contexto de entreguerras, como a la emergencia de un nacionalismo que –a nivel nacional– se puso a la defensiva ante el nuevo triunfo de Yrigoyen. El periódico interpelaba a los católicos, convocando a la militancia, a un compromiso que no admitiera escisión

[44] Ibídem.

[45] *El Heraldo,* 28 de abril de 1928.

entre lo público y lo privado. El católico debía asumir sus creencias privadas e intervenir llevándolas a todos los planos de la vida social y pública. Esto coincidía con la prédica del obispo diocesano, quien, a lo largo de toda la década había mostrado su preocupación por la participación política de los fieles y por su integración como tales a la política formal.[46] El *Boletín eclesiástico de la diócesis* (BEDSF) se había pronunciado en forma reiterada al respecto, dado que cuestiones como la libertad de conciencia, la libertad de enseñanza, la separación de la Iglesia y el Estado, es decir, temas que afectaban las prerrogativas católicas, inquietaban a la Iglesia santafesina de esos años.[47]

Los católicos sociales rosarinos, vinculados al Círculo de Obreros y al obispado de Santa Fe por diversos lazos –aunque no estuvieron exentos de tensiones coyunturales–, desde la década anterior habían ido construyendo una trayectoria, lo que dio lugar a una elite dirigencial que terminaría de consolidarse cuando monseñor Antonio Caggiano fuera obispo de Rosario. En ese marco, propiciaron los denominados "*partidos de principios*" o "*con programa*", para ellos equivalente a la noción de "*partido social*", los cuales debían fundarse en una doctrina sólidamente elaborada, es decir, la doctrina cristiana.[48] En 1921, si bien destacaban su participación en diversos partidos –a modo individual– por ser "*patriotas sinceros*", no se sentían satisfechos porque sentían que eran salpicados "*por el fango de las corrupciones*" de la política de comité. Proponían entonces la conformación de un "*gran partido social y democrático*" estrictamente católico. Más explícitos, en 1928 consideraban que los partidos de cuño liberal eran "*exclusivamente políticos*" y que no estaban en condiciones de "*llevar al triunfo a otros elementos que los que pueden esperarse de los programas personalistas, sin ideales permanentes y sin principios doctrinarios.*"[49] Así, en su perspectiva, se contraponían dos tipos de partidos: los "*políticos*", de origen liberal, carentes de programas y doctrina definida, proclives a dejarse regir por personalismos; y los "*sociales*" o "*de programa*" que, además de contemplar cuestiones electoralistas, llevaban a la vida pública un conjunto de principios que reconocía fundamentos éticos y filosóficos distintivos.

---

[46] BEDSF, Santa Fe, 1920-1930.

[47] Ibídem.

[48] *La Verdad,* 22 de marzo de 1921; *El Heraldo,* 29 de noviembre de 1924.

[49] Ibídem.

Entre los partidos de programa ubicaban, por un lado, a la democracia cristiana y, por el otro lado, partidos como el socialista y comunista.[50] Evidentemente, la idea de un partido de programa tenía que ver con un proyecto de cambio social, sin importar el lugar ocupado dentro del espectro ideológico más general. Además, al reconocer el carácter programático de esos partidos, los católicos procuraban redimensionar las fuerzas respectivas, reconociendo asimismo mayor capacidad de acción al "enemigo", en tanto lo ubicaban como el opuesto al que debían destruir. En cambio, al hablar de partidos políticos sin principios, subestimaban implícitamente al oponente, el cual se impondría en las elecciones por ignorancia, indiferencia o falta de concientización del electorado, y no por su propia valía. En esta categoría se inscribían el Partido Radical y el Demócrata Progresista, no obstante las ocasionales alianzas, o la participación individual de muchos católicos en ellos. Desde comienzos de la década de 1920, el obispo y los católicos encararon campañas por el voto consciente –sobre todo en coyunturas electorales– debido al reformismo constitucional; pero también pretendían una superación del sistema de partidos tal como funcionaba en la provincia y nación, con dominancia del radicalismo y el PDP, en el caso local.[51] En un plano ideal, su proyecto partidista sería la herramienta que debería superarlos, a la vez que confrontaría con los partidos de izquierda, a los cuales sí reconocían entidad programática.

En torno a 1928 la coyuntura política había cambiado: el yrigoyenismo se restablecía en el orden nacional y colocaba en la gobernación de Santa Fe a Pedro Gómez Cello. En Rosario y el sur santafesino, las huelgas alcanzaron ese año un alto grado de conflictividad, cuyo agravamiento muchos adjudicaban a Ricardo Caballero –ex vicegobernador de Menchaca y ahora Jefe de Policía de la ciudad– por el abordaje que hacía de la cuestión obrera.[52] En ese contexto, *El Heraldo*, más allá de la participación de los hombres de su entorno en partidos tradicionales y de la experiencia del Partido Defensa Comunal antes mencionado,

---

[50] *El Heraldo,* 1° de marzo de 1930.

[51] BEDSF, Santa Fe, 1920-1930; *La Verdad,* 1920-1930; *El Heraldo,* 1924-1930.

[52] Luego de la destitución de Emilio Cardarelli, se sucedieron ocho intendentes –algunos que llegaron a gobernar dos o cinco meses–, lo cual habla de la inestabilidad y las disputas que cruzaban al gobierno municipal. Entre agosto de 1928 y febrero de 1930 gobernó Tobías Arribillaga, radical yrigoyenista y caballerista.

propiciaba la creación de un partido católico, cuyo programa debía tender al reformismo social. En el año 1928 se abordó entonces la creación de dos "*partidos de programa*" social-católicos en la provincia: la Unión Santafesina en la ciudad capital y la Unión Popular en Rosario (UPR), partidos municipales que no tuvieron el éxito esperado.[53] Ambos se vinculaban al Partido Popular de José Pagés y contaban con un antecedente en Córdoba.[54] El momento parecía favorable debido a la reforma de la ley electoral para municipios y comunas –realizada en la provincia el año anterior– y el grupo dirigente vinculado al catolicismo social rosarino estaba dispuesto a aprovecharla. Participaron de esta iniciativa Ignacio Luque, José Micheletti, Luis Actis, Juan Francesio, Luis Casiello, Pedro P. F. Beltramino, Adrián Brunori, Valentín Grondona, entre otros.[55] Muchos de ellos, provenían de los intentos democristianos de la década anterior, casi todos estaban vinculados al COR y, luego de 1930, revistarían en las filas de la Acción Católica Argentina.

Hasta 1927, el partido que ganaba las elecciones municipales obtenía dos tercios de la representación, quedando en mayoría mientras, con el tercio restante, ingresaba una única minoría. En cambio, el nuevo régimen electoral significaba una adaptación de la ley Sáenz Peña al sistema local, aunque con variantes significativas. Este dispuso el derecho y la obligación del voto para todos los ciudadanos que figu-

---

[53] *El Heraldo*, 5 de mayo de 1928, *El Heraldo,* octubre de 1928 y *El Heraldo*, 17 de noviembre de 1928. *La Capital,* Rosario, 9 de mayo de 1928.

[54] En 1924, *El Heraldo* informaba sobre la reciente fundación de un partido político que había participado de las elecciones en Córdoba. Lo describía como un "partido de programa", que sostenía el respeto de la tradición nacional y de los principios del orden que eran base de su concepción republicana (*El Heraldo,* 13 de diciembre de 1924). En Buenos Aires, a fines de la década del 20, se había iniciado un nuevo intento por constituir un partido demócrata cristiano con rasgos corporativistas, nacionalistas y estructurado sobre un programa de reformas socioeconómicas fundado en la organización del trabajo, la colaboración entre clases, una mayor distribución de la riqueza y la función social de la propiedad privada. Este se creó bajo el nombre de Partido Popular en 1927 y tomó como referente al *Partido Popular Italiano* de Luigi Sturzo. Si bien no se definía como un partido confesional y solo requería de los afiliados una adhesión a los principios enunciados por el programa, las autoridades del partido debían adscribirse a los postulados de la Doctrina Social Cristiana. A pesar de las tendencias autoritarias que hemos distinguido en el catolicismo local, el Partido Popular con el que estaba en contacto proclamaba el imperio de la Constitución Nacional; rechazaba todas las formas totalitarias de gobierno; sostenía un proyecto corporativo que implicaba más sociedad y menos Estado y, por esta vía, procuraba diferenciarse del corporativismo fascista. (José Pagés, *Origen y desarrollo de las ideas demócratas cristianas en nuestro país. Sus hombres,* Buenos Aires, Escuelas Gráficas del Colegio León XIII, 1956).

[55] *El Heraldo,* 27 de octubre de 1928.

raban en los padrones provinciales, e incluyó a extranjeros y mujeres con renta, que fueran contribuyentes o tuvieran profesión definida: profesionales liberales, profesoras normales, mujeres que manejaban un comercio honesto. La reforma también facilitó la inclusión de otras minorías políticas, al incorporar el cálculo del cociente para definir lugares, beneficiando al Partido Comunista y al Socialista.[56]

Esta reforma abría para los católicos una doble perspectiva, ciertamente contradictoria, que tal vez actuó como incentivo para crear un partido propio. Por un lado, la posibilidad de que creciera la presencia de las agrupaciones de izquierda en el Concejo –situación peligrosa, en tanto eran consideradas "*partidos de programa*"– y, por otro lado, la expectativa de ganar un espacio propio, ampliado, para la representación de los intereses de la Iglesia en el plano municipal. Dada la llegada que tenía el clero sobre las mujeres y sobre algunos sectores extranjeros asentados en la ciudad, esto último quizás alimentaba cierto optimismo.

Nos interesa detenernos en el análisis de la declaración de principios de la Unión Popular de Rosario, a fin de comprender el tipo de partido que pretendían instrumentar los Demócratas Cristianos (DC) locales. La UPR se definía como una agrupación político-social que pretendía a la elevación espiritual, cultural y cívica del pueblo, con el objeto de formar su conciencia colectiva.[57] Con esta iniciativa se buscaba dar un marco político-partidista a la acción propagandística e ideológica que, tanto la jerarquía eclesiástica, como las diversas entidades organizadas por los laicos propiciaban por entonces. También parecía representar la adaptación –o confluencia estratégica– de un proyecto del obispo Boneo y de los grupos democristianos locales cuyos antecedentes pueden buscarse en el período anterior.[58]

La Unión Popular decía tomar distancia "*por igual*" del individualismo liberal, del colectivismo socialista y de las escuelas sociológicas materialistas en general, tal como lo hicieron en su momento la Liga Democrática Cristiana (1902/1907) y la Unión Democrática Cristiana –UDC– en la década siguiente. En el marco del municipio, represen-

---

[56] Diego Roldán, "Celebrar la ficción y ampliar la política", en Darío Barriera (comp.), *Instituciones, gobierno*, ob. cit., pp. 175-178.

[57] *El Heraldo*, 11 de agosto de 1928.

[58] BEDSF, año 1902.

taba entonces un nuevo ensayo de los demócratas cristianos identificados con la estrategia del Partido Popular Italiano.[59]

En cuanto al orden político-institucional, el nuevo partido reclamaba la intervención moderada del Estado, sugiriendo una "*misión*" reguladora que se conciliaba con la acción privada y se orientaba al "bien común".[60] El Estado debía además intervenir legislando a favor de las clases trabajadoras a fin de restablecer el equilibrio social.[61] Este reformismo, sostenido en la justicia social, haría posible la armonía de clases. Asimismo, se planteaba la defensa de la integridad familiar y, respecto del trabajo, promovía la "*organización profesional dentro de las normas legales*",[62] a la vez que mantenía la conocida demanda sobre la libertad de enseñanza.[63]

El tema de la organización profesional aparecía como un punto más del programa mínimo del partido, sin embargo, sabemos que era un elemento decisivo para la Democracia Cristiana de la época. Los DC eran partidarios de un corporativismo adaptado a las condiciones de la vida moderna. En ese marco, la organización profesional adquiría un papel fundamental, pues era la base de la corporación y resultaba el elemento más adecuado para eliminar el conflicto de clases. Creían que las sociedades debían organizarse en base a las corporaciones, para lo cual era necesario su reconocimiento legal y la protección constitucional de las mismas.[64]

El régimen corporativo exigía una reforma constitucional que asegurara la representación de intereses socio-económicos en las cámaras legislativas. Pero, al mismo tiempo, creían que las corporaciones debían mantener autonomía respecto del Estado.[65] Este debía protegerlas, asegurando su funcionamiento en un marco legal, pero carecía de autoridad para administrarlas. Es decir que, en la relación Estado-corporación, el peso fundamental seguía descansando en la segunda, pues ella aseguraba la forma de representación que se adecuaba mejor

---

[59] *El Heraldo,* 11 de agosto de 1928.

[60] *El Heraldo,* 11 de agosto de 1928 y *El Heraldo,* 30 de septiembre de 1923.

[61] *La Verdad,* 30 de septiembre de 1923.

[62] *El Heraldo,* 11 de agosto de 1928.

[63] Ibídem.

[64] *El Heraldo*, 9 de mayo de 1925.

[65] Ibídem.

a las exigencias del mundo moderno, según los DC. Estaríamos, por consiguiente, frente a la propuesta de una organización social corporativa, más que de un Estado corporativo, concepto este que se haría más explícito recién al concluir la década, asociado al nacionalismo católico.[66] Sin embargo, la UPR no llegó a plantear el tema del corporativismo, sino solo el reconocimiento legal de la organización profesional porque este era considerado el paso inicial para lograr la reforma social. Mientras en la primera mitad de la década, la DC local defendía un cambio social de carácter progresivo y consensuado,[67] al concluir la misma, la influencia del nacionalismo católico se haría sentir mediante la aceptación de modalidades más autoritarias. No obstante, el programa mínimo de la Unión Popular todavía no lo hacía explícito. Por otro lado, mientras el Partido Popular, en Buenos Aires, prolongó su existencia hasta 1945, la experiencia local no fue más allá de las elecciones municipales de 1928: la UPR se diluyó en los años siguientes.[68]

Católicos y política en Rosario a partir de 1930

Al producirse el golpe de estado de 1930, los católicos sociales vinculados al COR hicieron un doble juego: crearon nexos con los gobiernos de intervención, recibiendo incluso algunas pocas designaciones; y vertieron críticas sobre la situación social derivada del cambio de gobierno y la crisis económica, a fin de situarse como interlocutores en el campo de los problemas sociales. Asimismo, durante la coyuntura electoral de 1931 / 1932, se mostraron con una actitud defensiva ante la candidatura de Ricardo Molinas. *La Verdad,* periódico publicado por el Círculo local, hacía suyas las palabras de Gustavo Franceschi: "*el primer error de la alianza democrática-socialista encabezada en el orden nacional por el señor De la Torre y en el provincial por el señor Molinas es provocar la guerra religiosa*", agregando que habían conformado un frente que representaba a la burguesía santafesina, que con su política anticlerical no trabajaba para sí, sino para los revolucionarios: "*están dando de comer carne de cura para salvar la carne de burgués*".[69] Se re-

---

[66] *Criterio*, 1928-1930.

[67] *El Heraldo,* 2 de mayo de 1925.

[68] José Pagés, *Origen y desarrollo*, ob. cit.

[69] *La Verdad,* 15 de junio de 1932.

instalaba entonces la disputa en torno al Estado laico, la cual se agravaría con el restablecimiento de la Constitución del 21 que impulsó Molinas. Sin embargo, la corta duración de su gobierno, su rápido deterioro y la intervención que le puso fin en 1935, explican también la brevedad del conflicto.

Poco antes de la intervención federal de la provincia, *La Verdad* condenaba los "*alardes demagógicos y antipatrióticos*" de las autoridades de un gobierno y un partido que caracterizaba por su "*postura antinacionalista*" y afirmaba que, bajo el pretexto de la tolerancia, habían favorecido a las "*fuerzas libertarias*" y a los "*elementos judíos y judaizantes*" en el territorio provincial. Así, se habría gestado una "*crisis del sentimiento patriótico*" ya que "*en la medida que el pueblo va debilitando en su espíritu el sentimiento religioso, va abdicando del sentimiento patriótico. A menos religión, menos amor a la patria* (...)". Y se atribuía al liberalismo buena parte de los males que enumeraba para la sociedad del momento.[70] Precisamente, las alianzas tejidas por el PDP para llegar al poder, el restablecimiento de la Constitución del 21 y las disposiciones derivadas en el campo de la política, la educación y la ciudadanía, hacían que la Iglesia se alineara con sus viejos socios, hoy opositores que promovían la intervención desde el Estado nacional. En contraste con el programa del PDP, los católicos proponían una reforma constitucional que garantizara la representación funcional y que permitiera crear un orden social y económico fundado en la agremiación, el corporativismo y la organización profesional, pero sin caer en "*un concepto totalitario de Estado*".[71] Esto permitiría superar la "*paradoja*" de una sociedad con libertad política y civil, que sería "*causa y condición de la esclavitud económica*", donde siempre vencía el más fuerte, es decir, el de mayor poder material.[72]

Por el contrario, finalizado el gobierno de Agustín P. Justo, el mismo periódico hacía una evaluación por demás positiva. Entre sus logros señalaba haber detenido todo "*conato antisocial*"; haber fomentado el desarrollo de la educación escolar y los círculos universitarios; y haber favorecido el comercio y la industria. Se lo presentaba como un gobierno virtuoso, que se habría desenvuelto con la mayor equidad,

[70] *La Verdad,* 15 de julio de 1935.

[71] *La Verdad,* 15 de noviembre de 1935.

[72] *La Verdad,* 24 de marzo de 1938.

acreditando "*un amplio margen de aciertos… dignos de ser recordados*". Entre la multitud de decisiones positivas que se le adjudicaban, se destacaba el aumento del número de diócesis y, en particular, la creación del Obispado de Rosario en 1934.[73]

Estas dos perspectivas resumen, en gran medida, las posiciones adoptadas por la Iglesia Católica rosarina en esta década. Desde el momento en que llegó al poder la Alianza Civil, el Antipersonalismo santafesino, liderado por Manuel María de Iriondo, junto al cepedismo –aliado de Fresco en Buenos Aires– y al caballerismo –cercano a Justo–, se situó abiertamente en una oposición que propugnaba la intervención del gobierno de la Provincia de Santa Fe. Según Macor y Piazzesi, este período se caracterizó por el aumento de los votos en blanco y el abstencionismo y –luego del final abrupto del gobierno de Molinas– por la capacidad del gobernador Iriondo para crear un aparato que asegurara su dominio en la política provincial, dentro de su propio partido y respecto de las elecciones, a fin de manipularlas en procura de resultados controlados.[74] Durante estos años, *La Verdad* insistió en cuestionar las alianzas partidarias y un partidismo político que descansaba a su juicio sobre una democracia liberal escindida de las preocupaciones de la gente y de los problemas económicos, como también sobre un pluralismo que abría el juego político a las izquierdas –Partido Socialista, Partido Comunista, los Frentes Populares–. No obstante, sus hombres siguieron participando de la política recurriendo a los mismos aliados –ahora reagrupados– que en la década del 20 habían provocado una acción deliberada del clero para definir las elecciones. En diciembre de 1938, con la abstención del Radicalismo y el PDP, una elección altamente cuestionada llevaba a la senaduría provincial al dirigente católico Francisco Casiello.[75] En 1942, nuevamente con la absten-

[73] *La Verdad,* 15 de febrero de 1938.

[74] Darío Macor y Susana Piacezzi, *La competencia por el poder político en Santa Fe de los años 30,* Disponible en http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/santafe_macor%20y%20piazzesi.pdf

[75] Francisco Casiello formó parte de la UDC de Rosario entre 1916 y 1919; fue miembro de la Convención Constituyente de Santa Fe (1921), a la que renunció por motivos religiosos; en 1923 fue delegado al Congreso del Trabajo de la Provincia de Santa Fe; en 1930 fue designado Inspector Jefe de la Oficina del Departamento Provincial del Trabajo con asiento en Rosario; entre 1931 y 1933 presidió el COR; en 1934 fue Secretario general de la Comisión de Homenaje para la recepción del obispo de Rosario; y en 1938 llegó a ser Vice-Presidente de la Junta Diocesana de Acción Católica.

ción electoral de la UCR y el PDP, y con un 15% de votos en blanco, sería electo diputado nacional.[76]

Rosario experimentó cambios importantes en la primera mitad de la década del 30. Durante la gestión de Molinas, fruto de la aplicación de la nueva Constitución, la ciudad obtuvo una nueva carta orgánica que le permitió elegir a su intendente en 1934. Al mismo tiempo, ese año, el gobierno nacional creaba la diócesis de Rosario, designando a su frente a monseñor Antonio Caggiano, quien tomaría posesión al año siguiente. El nuevo obispo era una figura en ascenso que llegaría a destacarse en las más altas esferas del clero argentino, entre los años 50 y 60. Desde el comienzo de su carrera sacerdotal, estuvo vinculado al COR y más tarde a la organización de la Acción Católica. Con un perfil intelectual y militante, fue una de las figuras clave entre los hacedores del período que suele considerarse de "renacimiento católico", el cual coincidiría con el proceso de construcción de una Iglesia de masas que había comenzado en décadas anteriores.[77] Caggiano, de convicciones antiliberales, tenía su mirada puesta en la historia, en la cultura, en la política y en los vínculos con el Estado, mientras pretendía transformar estructuras y consolidar un nuevo catolicismo en la sociedad. Una vez designado obispo de la ciudad, impulsó un proceso que se había iniciado una década antes, el cual colocaba a la Virgen del Rosario como imagen y representación de la identidad local y, con ello, situaba a la Iglesia en un lugar inédito dentro de la historia de la ciudad. Este proceso ascendente de la Iglesia rosarina, que había comenzado entre 1923 y 1925, culminaría de la mano de su obispo en la gran ceremonia de la *Coronación de la Virgen del Rosario* realizada en 1941.[78]

El activismo impulsado por la Acción Católica (ACA) fue notable en estos años. Darío Macor ha destacado la influencia de la tradición católica sobre el estado provincial y sus espacios de poder en el período que estudiamos.[79] Durante la gobernación de Manuel María de

---

[76] *La Verdad,* 30 de diciembre de 1938; María Pía Martín, *Iglesia Católica, cuestión social y ciudadanía*, ob.cit., pp. 397-403.

[77] Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia,* ob. cit., pp. 412-435.

[78] María Pía Martín, "El culto de la Virgen del Rosario como representación fundacional", en Alicia Megías, Agustina Prieto, María Pía Martín, Lucia Píccoli (et al.), *Rastrear memorias: Rosario, Historia y representaciones sociales (1850/1950)*, Rosario, UNR Editor, 2017.

[79] Darío Macor y César Tcach (editores), *La invención del peronismo en el interior del país*, Santa Fe, UNL, 2003.

Iriondo (1937-1941), se produjo el despliegue de un movimientismo católico impulsado desde las estructuras de la ACA. Luego del interregno demoprogresista, la intervención había dado paso a los gobiernos antipersonalistas de Iriondo y Argonz, que se colocaron en sintonía con la política nacional de Justo, avanzando hacia una gestión activa en materia de obras públicas, salud, trabajo y sociedad.[80] La pérdida de legitimidad provocada por el fraude, se intentó subsanar a través de una concepción de gobierno fundada en la administración, antes que en la política; y en una lógica de mayor intervención en áreas cuya vulnerabilidad afectaba a las masas. Además, el gobierno de Iriondo fue un interlocutor permeable a las demandas de la Iglesia que, mediante la ACA, enarbolaba con decisión inédita el discurso del catolicismo social sobre la esfera pública.[81] La movilización de los fieles en las calles fue un rasgo de la época. Además de las tradicionales manifestaciones de fe que acompañaban las grandes celebraciones de la liturgia católica, se incluyeron otras menos comunes que merecen destacarse, como es el caso de las campañas en apoyo del proyecto de Vivienda Popular y la celebración del Primero de Mayo durante el gobierno mencionado, que en Rosario adquirieron gran importancia.[82]

Por otro lado, la inquietud política del catolicismo social rosarino comenzó a recorrer también otros canales, ya que algunos de sus dirigentes aparecen vinculados a las primeras organizaciones nacionalistas de la ciudad. Compartimos con Federico Finchelstein la idea de que este movimiento constituyó "*un grupo político teóricamente comprometido conducido por un grupo de militantes y de líderes políticos que conservaron una fuerte identificación con un catálogo siempre cambiante de símbolos y liturgias*", en tanto se ajusta a los individuos y grupos que hemos podido observar en el caso rosarino. Asimismo, coincidimos en que su influencia fue enorme, debido al peso que tuvieron en la transformación de la cultura política del país, desplazando otras tradiciones ancladas en el pensamiento decimonónico. La acción continua y diversa de fieles de la Iglesia Católica y de miembros de las Fuerzas Armadas hizo posible la empresa.

---

[80] Susana Piazzesi, *Conservadores en provincia. El iriondismo santafesino, 1937-1943*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2009.

[81] Susana Piazzesi, *Conservadores,* ob. cit.

[82] *La Verdad,* 1930-1938; María Pía Martín, "El culto a la Virgen", ob. cit.

Según testimonios recogidos, a mediados de la década del 30 ya existían en Rosario grupos nacionalistas que se reunían en casas de familia, que transmitían sus ideas no solo en la esfera pública, sino en el espacio privado e íntimo de la familia.[83] Un caso destacado sería la "*Unión Nacionalista Santafesina*" o "*Unión Argentina Nacionalista*" (UNS), iniciada por Juan Lo Celso, médico clínico, miembro de una familia de católicos vinculados a la Sociedad Ex-Alumnos de Don Bosco, al COR y a la experiencia demócrata cristiana de principios de los años 20 (UDA) que no tuvo filiales organizadas en Rosario, pero sí adherentes.[84] Formaba parte del núcleo cercano de los dirigentes más destacados del catolicismo social local, algunos de los cuales participaron de su agrupación nacionalista. Asimismo, había sido miembro activo del COR y de su Comisión de Cultura Intelectual,[85] participando como conferencista, tanto en la ciudad como en las giras y movilizaciones que se organizaban en conjunto con la Acción Católica, a fines de la década de 1930.

Al igual que otras agrupaciones semejantes, la UNS tenía una estructura interna de tipo jerárquico. Su máxima autoridad era "*el Jefe*" –el propio Lo Celso– junto a un lugarteniente que integraba el Comando General. Este estaba compuesto, a su vez, por tres Jefaturas: la de Campaña, la de Propaganda y Prensa, y la de Inteligencia, además de una Sección Femenina que sería la primera del país, cuya actividad principal era un costurero para asistir "*a familias criollas y discutir sobre temas nacionales*". Esta sección trabajaba en conjunto con las jóvenes de Acción Católica.[86] El discurso "*Palabras de un Jefe*" del líder era considerado una síntesis doctrinaria de la agrupación. Según el periódico que publicaban, *El Aguijón,* estos nacionalistas tenían dos sedes en la ciudad, una en Rioja 877, que aparentemente coordinaba el distrito sur y respondía a Lo Celso; y la de calle San Lorenzo, vinculada a la sección norte de la ciudad, con la que el primer grupo mostraba alguna tensión.[87] La UNS

[83] Entrevista a Elena Osella Muñoz y Beatriz Casiello, Rosario, 1995.

[84] José Pagés, *Origen y desarrollo,* ob. cit., p. 18.

[85] Monseñor Antonio Caggiano, Francisco y Juan Casiello, entre otros, también provenían del COR y habían colaborado con su Comisión de Cultura Intelectual.

[86] Luis María Caterina, "Organizaciones e ideas del nacionalismo en Rosario (1930-1946)" en *Res Gesta,* núm. 24, Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Julio-Diciembre de 1988; *El Aguijón*, 31 de julio de 1942; Entrevista a Elena Osella Muñoz, Rosario, 1995.

[87] *El Aguijón,* 27 de junio de 1942.

también editaba un *Boletín*. En 1942, esta organización tenía ramificaciones en San Lorenzo, Chañar Ladeado, Bombal, Pujato, Elortondo, Villa Mugueta, Casilda y Roldán. Y había logrado constituir una "Junta de Grupos Estudiantiles" que actuaban en la universidad y el "Sindicato nacionalista de Mozos".[88] A mediados de ese año también se inició la formación de la UNIR, Unión Nacionalista del Interior de la República.

En su discurso explícito, la UNS procuraba tomar distancia tanto de la Unión Soviética como del fascismo y del nazismo, pues rechazaba su carácter de "*nacionalismo pagano*". Sus miembros eran explícitamente católicos, anti-liberales, anti-socialistas y anti-norteamericanos; sostenían un corporativismo adscripto a la Doctrina Social de la Iglesia y afirmaban las raíces criollas e hispanistas. Rechazaban abiertamente al judaísmo, visto como paradigma de la explotación capitalista. Admiraban la España falangista, modelo de nacionalismo católico, rescatando su noción de autoridad. Además, revelaban una mirada localista que rechazaba lo porteño y competía con Buenos Aires, burlándose de sus dirigentes por sus "*saludos importados*". Entendían la ideología nacionalista como el instrumento de una "*revolución espiritual*", antes que como un arma de acción política. Por tal motivo, al menos en la letra, se mostraron prescindentes sobre la conquista efectiva del poder.[89] Afirmaban que el nacionalismo era "*una fe viva y violenta en los destinos eternos de la patria*", en el marco de un discurso intolerante, con sesgos militaristas y violentos –"*nacionalismo o muerte*"– a fin de terminar con la "*vergüenza que constituyen los judíos, los rojos y los democráticos*".[90] Los católicos nacionalistas de orientación social compartían con ellos una idea de redención moral de la patria que introducía un regeneracionismo de nuevo signo.[91] En su perspectiva, el nacionalismo representaba el progreso, un movimiento superador, la fuerza dinámica y actual que miraba al futuro; la democracia liberal representaba el electoralismo estático, era una rémora del pasado.[92]

---

[88] Ibídem.

[89] Luis María Caterina, "Organizaciones e ideas del nacionalismo en Rosario (1930-1946)", ob. cit.

[90] *El Aguijón,* 27 de junio de 1942 y 31 de julio de 1942.

[91] *El Aguijón,* 27 de junio de 1942; Pedro Beltramino, *Tópicos sociales,* Rosario, Imprenta Rodríguez, 1942.

[92] "Nacionalismo y democracia", en *El Aguijón,* 27 de junio de 1942.

A pesar del anti-porteñismo y de sus supuestas diferencias con el nazismo, a nivel nacional, la UNS reconocía el liderazgo de Enrique P. Osés, considerado el "*primer camarada*", "*conductor absoluto*" y "*caudillo*". Enrique P. Osés fue una de las figuras más destacadas del nacionalismo argentino del período, por su capacidad oratoria, sus dotes de agitador y de organizador.[93] Ejerció liderazgo sobre la Unión Nacionalista de Estudiantes Secundarios (UNES) –también importante en Rosario– y otras agrupaciones menores en Mendoza, Santa Fe y Córdoba. Los periódicos que dirigía, *Crisol* y *El Pampero,* tenían vínculos con la embajada alemana y la agencia alemana de noticias –*Transocean*– durante la guerra. El referente nacional de la UNS era, en síntesis, un nacionalista católico de ideas antisemitas y pro-nazis, que buscó establecer lazos con la Alemania de Hitler. Al igual que Lo Celso, era más un activista que un intelectual de gabinete, su ideología fue explícita y gozó de cierto prestigio entre sus pares, al menos hasta que el Reich comenzó a declinar. La UNS, por su lado, al definir sus postulados principales, revelaba la obviedad de sus coincidencias: "*Repudiamos: la política, los políticos de todos los pelajes, el judaísmo, el comunismo y sus agitadores*".[94]

Conclusiones

En una compilación de artículos publicadas en 1942, Pedro F. Beltramino –director de los periódicos *El Demócrata* y *El Heraldo*– afirmaba que Rosario "*ya no es hoy lo que fue años atrás y el influjo de la prédica católica ha penetrado en todos los sectores*".[95] Este cambio cultural que Beltramino adjudicaba al COR respondía, lógicamente, a procesos más complejos que atravesaban al conjunto de la sociedad. No obstante, su afirmación pone de manifiesto que los católicos ya no sentían en el ambiente el clima adverso de sus primeros años de militancia social.

El proceso de secularización y el laicismo, tanto en la provincia de Santa Fe, como particularmente en Rosario, estuvo marcado por

---

[93] Enrique P. Osés dirigió la revista católica *Criterio* (1929-1932) y luego se incorporó al periódico nacionalista *Crisol*, alineándose con las tendencias filo-fascistas y anti-semitas más duras, en expansión por esos años. Cuando fue director de *Crisol*, este se convirtió en el diario nacionalista de mayor circulación del país y luego fundó, con igual o mayor éxito, *El Pampero*. (Cristián Buchrucker, *Nacionalismo y Peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial, 1927-1955*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987).

[94] Luis María Caterina, "Organizaciones e ideas del nacionalismo en Rosario (1930-1946)", ob. cit.

[95] Pedro Beltramino, *Tópicos sociales,* Rosario, Imprenta Rodríguez, 1942, p. 32.

momentos de alta conflictividad. Al respecto, creemos que la reforma constitucional de 1921 fue decisiva, sobre todo en lo que hace a las estrategias y prácticas políticas de los católicos y la Iglesia. Que haya coincidido con el momento de creación de la UPCA en la diócesis no es un dato menor, en tanto aceleró la puesta en marcha de un notable activismo de acción católica, pero también retrasó la institucionalización de la misma, al menos en Rosario.[96] Por su parte, el debate que hemos analizado entre *El Heraldo* y *La Capital* en torno al conflicto del Arzobispado de Buenos Aires si bien, a nuestro juicio, fue el último significativo, estaba anclado más en las disputas del pasado, que en la mirada hacia el futuro. Ni siquiera la experiencia demócrata de 1932-35 alcanzó para reeditar el viejo conflicto. Rosario ya no encarnaba el laicismo excluyente de otras épocas, ni en el plano cultural, ni en las posibilidades políticas. La creación del Obispado en 1934 y el desarrollo del culto a la Virgen del Rosario que llegaría a su momento culmen en 1941 con la fiesta de la *Coronación* dan cuenta de ello.

Hemos visto que, ante las disputas derivadas del reformismo constitucional, el obispado y los católicos recurrieron a distintas tácticas respecto de la acción política, las cuales estaban inspiradas según creemos en el desarrollo de la experiencia italiana, sobre todo aquella producida luego de la crisis de la *Opera dei Congressi*. El punto de tensión pasó siempre por las prerrogativas de la Iglesia en Santa Fe y los intentos de reforma que propiciaban los partidos y facciones del ámbito local. En el caso específico de Rosario, la situación se agravaba por la existencia de una tensión permanente entre un poder ejecutivo de origen radical –sujeto a la lucha facciosa del propio partido a nivel provincial y nacional– y un CD mayoritariamente opositor, controlado por el PDP. También deben considerarse, al respecto, las tradicionales tensiones subyacentes entre el norte y sur santafesinos.

Los católicos sociales procuraron ocupar espacios dentro de la lucha partidista y facciosa, con un fuerte componente de oportunismo, a fin de preservar los intereses de la Iglesia y, quizás, de dar curso a una trayectoria y proyección personal en la política municipal. No obstante, podemos percibir en ellos un trasfondo que expresaba el descrédito e, incluso, cierto desprecio por el partidismo político de cuño liberal y sus prácticas. Estos católicos, ingresados al CD, o al Congreso nacional,

[96] María Pía Martín, *Iglesia Católica*, ob. cit., cap. 10.

o a las Cámaras de la Provincia, no se destacaron por sus intervenciones o proyectos, y quedaron atados a experiencias en gran medida escandalosas. La cuestión del fraude o la corrupción no constituyeron obstáculo para sus estrategias en el ámbito político. Su influencia más notable en el espacio público fue a través de una actividad social diversa y multifacética, de un movimientismo que pasaba por fuera de la política partidista, pero que requería de los vínculos con el poder para ser efectiva. Su reformismo social se expresó allí, más que en el campo de la política. Solo en contadas oportunidades presentaron proyectos articulados: en torno a la Convención Constituyente de 1921 o durante el Congreso del Trabajo de 1923. Y el intento de crear un partido social católico con bases programáticas se extinguió prácticamente al nacer. Por el contrario, en los años 30, aquel descreimiento de la política partidista se volvió cada vez más crítico y, si bien no excluyó una actividad vinculada sobre todo a los sectores del antipersonalismo provincial, para ciertos dirigentes y grupos pasó a encarnar un regeneracionismo de signo autoritario, que se identificaba con un nacionalismo de sesgos violentos, antisemita y antidemocrático.

Libertad de enseñanza y política católica en Chile
1930-1960

MACARENA PONCE DE LEÓN ATRIA

Introducción

El presente capítulo tiene como objetivo comprender la reestructuración ocurrida entre los partidos católicos chilenos a partir de los efectos que tuvo la renovación de la vieja querella entre la libertad de enseñanza y Estado Docente a mediados del siglo XX. Hasta ahora, la literatura ha enfatizado las fracturas del histórico Partido Conservador tras la salida de los sectores que comulgaron con el catolicismo social en los años 1930 y la crisis originada por la política anticomunista del último gobierno radical del Frente Popular. En 1938 la juventud conservadora conformó la Falange Nacional comulgando con la elaboración de los primeros lineamientos social cristianos. Su salida fue leída como un primer quiebre que sacó a la luz el conflicto interno del catolicismo militante, profundizado por la proscripción legal del Partido Comunista en 1948 tras la promulgación de la Ley de Defensa de la Democracia. La medida era totalmente inédita en el país y provocó reacciones a favor y en contra en todo el sistema político. En el universo católico, se desató una polarización doctrinaria que provocó un segundo quiebre político al escindirse en 1949 el Partido Conservador Social Cristiano obligando al núcleo más dogmático a reunirse en el nuevo Partido Conservador Tradicionalista. Una década después, la Falange que había ido consolidándose como una opción competitiva electoralmente, se reunió con los conservadores social cristianos y algunos independientes en un partido único dando vida a la Democracia Cristiana (DC) en 1957. Un dato más. A pesar de las fracturas, el sector tradicionalista fue el más votado entre los católicos hasta que la DC triunfó en las elecciones de 1964 liderada por Eduardo Frei Montalva.

La hipótesis que propone este capítulo reconoce que en medio de la crisis política hubo zonas de contacto doctrinarias al interior del catolicismo que permitieron concertar respuestas políticas a los desafíos de la democratización social. La educación fue una de ellas. En específico, la defensa de la libertad de enseñanza ante el embate que significó la conceptualización del Estado Docente que hizo el socialismo de Estado al que adhirió el radicalismo en el poder, como un ente educador monopólico. A partir de la importancia crucial que fue adquiriendo la labor educacional en manos de la sociedad civil, la defensa de la libertad de los católicos para sostener establecimientos se transformó en un espacio político sustantivo para aunar posiciones al interior del catolicismo frente a la defensa de los derechos sociales en una sociedad plural.

El arco temporal del debate se inició con la promulgación de la Ley de Educación Primaria Obligatoria en 1920, la cual señaló un primer intento por materializar una política educativa con fines democráticos. La educación se conceptualizó como un derecho y la expansión de la cobertura adquirió un fuerte carácter social.[1] El concepto de Estado Docente consagrado por la Constitución de 1833 incluía las tareas de inspección, dirección y fomento de la cobertura, a lo que el llamado socialismo de Estado incluyó la necesidad de hacer de la educación un derecho social extensible a todos para fortalecer el principio de una mayor igualdad en la sociedad. La democracia requería de la universalización de la cobertura, lo que obligaba al Estado a dar un salto cuantitativo de proporciones para que todos los niños pudieran acceder a una escuela.[2]

Sin embargo, frente a la agudización de la crisis económica en los años 1930, con una inflación acelerada y un Estado prácticamente en quiebra, la estrategia de los gobiernos radicales fue apoyarse en la sociedad civil. La entrega de recursos estatales a establecimientos particulares fue utilizada para cofinanciar el fomento de la enseñanza

---

[1] Enrique Fernández, *Estado y sociedad en Chile 1891-1931. El Estado Excluyente, la lógica estatal oligárquica y la formación de la sociedad*, Santiago, LOM Ediciones, 2003. Juan Carlos Yáñez, *La intervención social en Chile y el nacimiento de la sociedad salarial, 1907-1932*, Santiago, RIL Editores, 2008. Rodrigo Henríquez, *En Estado sólido Políticas y politización en la construcción estatal Chile, 1920-1950*, Santiago, Ediciones UC, 2014.

[2] Sol Serrano, Macarena Ponce de León; y Francisca Rengifo, *Historia de la Educación en Chile (1810-2010), t. 1, Aprender a leer y escribir (1810-1880),* Santiago de Chile, Editorial Taurus, 2012.

fortaleciendo, paradójicamente, al universo católico. En medio de una aguda crisis política por el giro anticomunista del gobierno, González Videla aprobó el aumento de las subvenciones a la educación particular como una forma de atraer el apoyo de la derecha. En 1951 con la férrea oposición del sector más progresista del radicalismo, socialistas y masones, el gobierno transó con los conservadores y falangistas la Ley Nº 9.864 que establecía una subvención para los establecimientos particulares gratuitos equivalente a la mitad de lo que el Estado gastaba en educar a un alumno en sus escuelas fiscales. Un año después, *ad portas* de la elección presidencial de 1952, se incluyó a los establecimientos particulares pagados. La legislación aumentó exponencialmente los montos destinados a este sector, consolidó la enseñanza particular, en especial, la confesional, provocando la reunión de los partidos católicos en su defensa.

En una sociedad democrática la educación devino en un espacio estratégico para llevar a cabo las promesas de la democracia social. Para la Iglesia y los católicos, la multiplicación de sus escuelas primarias, los colegios secundarios, la formación del magisterio y la educación superior, les permitía penetrar en la formación de la clase media urbana y en zonas rurales disputadas por los partidos oficialmente marxistas. La educación consolidaba su influencia política y cultural. Por lo tanto, la defensa del financiamiento educacional a través de las subvenciones y el ataque a una fiscalización estatal considerada abusiva, hicieron de la batalla por la independencia de la enseñanza un asunto político crucial.

Con este argumento, el capítulo se estructura en cuatro puntos. Los dos primeros analizan los quiebres del Partido Conservador histórico fundado a mediados del siglo XIX, dando cuenta de los matices del conflicto y la reestructuración de las fuerzas políticas al interior del catolicismo militante. El tercero integra al análisis la descripción de la mermada situación educacional que debieron enfrentar los gobiernos radicales y el uso de la subvención a la educación particular como estrategia financiera para extender la escolarización. Por su parte, el cuarto y último, se concentran en los efectos que esta estrategia ocasionó en el ámbito de la política. Destaca el atrincheramiento del catolicismo en la defensa común que hizo de la libertad de enseñanza, así como los efectos que la confrontación interna entre pluralismo y confesionalidad de la educación tuvo en el proceso de unificación de

los nuevos partidos católicos en la Democracia Cristiana y su separación definitiva del conservadurismo.

¿Conservador o falangista?

En 1920 la llegada a la presidencia de un joven parlamentario liberal, Arturo Alessandri Palma, produjo el primer choque entre el Partido Conservador y el problema social urbano.[3] Alessandri era apoyado por una coalición progresista que promocionó una densa legislación social a favor de la familia obrera. Varias de esas temáticas habían sido alentadas desde fines del siglo XIX por las primeras generaciones de conservadores sociales tras recibir la encíclica *Rerum Novarum*, y ahora aparecían como obra de un gobierno liberal. El activismo de la juventud conservadora los había acercado de una forma empírica a la pobreza urbana gracias a sus experiencias asociativas, caritativas y su propia formación. Era un grupo bastante cosmopolita, algunos habían estudiado en Francia, muy receptivo a las ideas del catolicismo social del Vaticano y de la renovación católica europea. Rafael Luis Gumucio, uno de los paladines conservadores del período parlamentarista (1891-1924), había sido electo presidente del Partido Conservador y abrió espacios para esta generación, organizada, además, en torno a la Asociación Nacional de Estudiantes Católicos (ANEC), la Universidad Católica y círculos de estudios juveniles movilizados por laicos y religiosos.[4]

Entre esos jóvenes reformistas, parlamentarios algunos desde la década de 1910, descollaron los líderes de los próximos partidos católicos.[5] Si bien reconocían la participación del Partido Conservador en la promoción de las primeras leyes sociales, tenían serias dudas de que la colectividad fuese capaz de reelaborar las nuevas ideas.[6] En los años 1920 la acción de este sector fue crucial para abrir el debate sobre

[3] George W. Grayson, *El Partido Demócrata Cristiano*, Santiago, Editorial Francisco de Aguirre, 1968, p. 82.

[4] La acción de Juan Enrique Concha desde sus cátedras de Derecho y Economía Social, junto a los sacerdotes Fernando Vives y Miguel Claro.

[5] Jaime Larraín García Moreno, Alejandro Silva Bascuñán, Bernardo Leighton, Manuel Garretón, Ricardo Boizard, Radomiro Tomic y el próximo Presidente de la República, Eduardo Frei Montalva, por nombrar algunos.

[6] La ley fue impulsada por diputados conservadores y fue considerada por algunos sectores como la primera ley social del país.

el deber ético de los católicos frente a la pauperización de la pobreza obrera en una sociedad industrial.[7] El hecho evidenció la existencia de dos sectores conservadores, uno tradicionalista y otro socialcristiano, cuyas diferencias aún no cuestionaban la unidad del partido aunque empezaban tímidamente a teñir las distintas posiciones frente a las consecuencias de la industrialización.

En un contexto de urgencia social, en 1924 la crisis del gobierno parlamentario devino en una debacle política. Ese año la oficialidad joven del ejército dio un golpe de Estado a Alessandri. El presidente debió salir del país, pero meses después la Junta de Gobierno lo restituyó en su cargo con la tarea explícita de reformar la Constitución. Alessandri gobernó con los militares, y se llamó a elecciones parlamentarias. La nueva Carta Fundamental de 1925 restableció las facultades presidenciales, instituyó el sistema electoral proporcional, y separó la Iglesia del Estado.[8] El Congreso siguió ejerciendo un fuerte contrapeso político debido a la estructura multipartidista que rápidamente incorporó a partidos nuevos pequeños que lograron estar representados gracias a la proporcionalidad electoral.

Esta combinación de factores obligó a los grupos políticos a negociar para forjar mayorías parlamentarias y se abrió un aprendizaje democrático que rápidamente reorientó el sistema nacional de partidos en medio de un caos social emergente.[9] Las principales transformaciones ocurrieron en los polos del sistema tras la incorporación en la izquierda de los sectores oficialmente marxistas a la práctica política representativa, y la formalización de un nuevo sector de filiación socialcristiana entre el conservadurismo. El Partido Liberal completaba las fuerzas de la derecha, mientras el centro estaba copado por el

[7] Jorge Cash Molina, *El Bosquejo de una Historia*, Santiago, Imprenta Pucará Ltda., 1986, pp. 64-65.

[8] Jaime Etchepare, Víctor García Valenzuela, Mario Valdés Urrutia, *Los partidos políticos chilenos bajo la vigencia de la Constitución de 1925*, Santiago, Universidad de Chile, Instituto de Ciencia Política, Documento de Trabajo núm. 9, 6 de octubre de 1987; Bernardino Bravo Lira, *Régimen de gobierno y partidos políticos en Chile: 1924-1973*, Santiago, Chile, Jurídica de Chile, 1978, pp. 18-19; Isabel Torres Dujisin, *Historia de los cambios del sistema electoral en Chile a partir de la Constitución de 1925*, Santiago, FLACSO, Documento de Trabajo Programa FLACSO-Chile, núm. 408, junio de 1989.

[9] Wilhelm Hofmeister, *La opción por la Democracia. La Democracia Cristiana y Desarrollo Político en Chile, 1964-1994,* Santiago, Konrad Adenauer Stiftung, 1995, p. 37. Felipe Meléndez, "El rol de los partidos políticos en la determinación de la reforma de gobierno bajo la Constitución de 1925", *Seminarios de Estudio de la República*, Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, 2012, p. 3. Entre 1932 y 1961 el número de partidos representados fue de 13.

Partido Radical de ideas progresistas y principal representante de los sectores medios.

Como nunca antes los cambios políticos se movieron tan rápido y las calles fueron el teatro de la convulsión socioeconómica que provocó la crisis de 1929, cuyos alcances eran insospechados hasta ese entonces.[10] En menos de ocho años (1925-1932) hubo cuatro elecciones presidenciales, dos parlamentarias, un gobierno de tintes autoritarios liderado por el general Carlos Ibáñez del Campo, un congreso designado, y un corto y fallido experimento de una república socialista.

Frente a la creciente movilización, huelgas y descrédito de los partidos políticos, el Partido Conservador adoptó una posición más bien reaccionaria o 'tradicionalista' frente al problema obrero. El caos social alentó su crítica a la "hiperdemocracia" como resultado del liberalismo y el sufragio universal, considerándolos responsables del desorden social imperante. Los conservadores criticaron el universalismo de los derechos políticos como responsable de la anarquía institucional a la que se había llegado durante el parlamentarismo y su crisis posterior como resultado de una excesiva amplitud democrática. Finalizada la crisis tras las elecciones generales de 1932 en las que triunfó el ex Presidente Alessandri, el Partido Conservador fortaleció su histórico concepto de 'orden' abogando por una democracia con libertad e igualdad de oportunidades, pero no igualdad de derechos. En la Convención de 1932 su presidente, Hernán Rodríguez de la Sotta, argumentó la inconsistencia de creer que "los capaces y los incapaces" tenían los mismos derechos. Esa idea iba en contra de los valores de justicia social propiciados por la juventud del Partido, sin ser contradictorio con la existencia de ricos y pobres en toda sociedad.

Para los jóvenes conservadores socialcristianos, la Convención pareció un intento de restauración oligárquica de la derecha. Es cierto que hubo ciertos guiños hacia la redistribución de la riqueza que iban en directa contradicción a la filosofía liberal del ministro de Hacienda, Gustavo Ross, próximo candidato presidencial en 1938 apoyado por el sector. Sin embargo, solicitaron la necesidad de readecuar el Programa Conservador a la enseñanza social de la Iglesia, e influenciados por las corrientes corporativas europeas propusieron la participación

---

[10] Paulo Drinot y Alan Knight, *La gran depresión en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

activa de las corporaciones, entendiendo por tales a cada uno de los núcleos que conformaban la sociedad, otorgándole una centralidad novedosa a la familia.

Las cúpulas conservadoras temieron que los líderes de esta vertiente, que ya se habían autodefinido como Juventud Conservadora y luego Falange Conservadora dentro del Partido, se transformaran en un núcleo independiente. El proceso fue mirado con suspicacia por los más tradicionalistas y la jerarquía eclesiástica, como también lo fue por los moderados que, sin dejar de valorar la discusión sobre el papel del catolicismo en la llamada "Cuestión Obrera", temían que el proceso desembocara en la formación de un nuevo partido, independiente y crítico del Conservador. El temor no era infundado. Lentamente las inquietudes cristianas no satisfechas por el conservadurismo despertaron el florecimiento de pequeños partidos populares a semejanza del movimiento italiano y francés, de los cuales la juventud chilena estaba al tanto. Entre 1932 y 1938, los primeros años de este movimiento, sus militantes siguieron formando parte del Partido Conservador y eso permitió llegar a acuerdos. Sin embargo, igual que en otras experiencias latinoamericanas, fue la propia voz del Vaticano la que fortaleció la postura falangista al ratificar en 1933 lo que la juventud católica solo intuía por entonces: la independencia entre la Iglesia y la política.

En 1935 organizaron el primer Congreso Nacional con gran asistencia en el Teatro Principal de Santiago; nominaron como Movimiento Nacional de la Juventud Conservadora esta especie de "cruzada de redención nacional", y plantearon la necesidad de fundar un partido independiente.[11] En 1936 adoptaron el nombre de Falange Nacional y fundaron su primer periódico oficial, *Lircay,* lo cual fue fundamental para difundir los 24 puntos de un programa que aspiraba constituir un "nuevo orden social" basado en la ideología cristiana, de vocación popular y democrática. Se declararon antifascistas y anticomunistas, abogaron por el fortalecimiento de la unidad y la persistencia de la familia, la defensa de los derechos sindicales de los trabajadores, un orden

[11] *Lircay*, 17 de enero de 1936, citado por Grayson, *El partido demócratacristiano*, ob. cit., 1968, p. 13. Alejandro Silva Bascuñán, *Una experiencia socialcristiana,* Santiago, Ediciones del Pacífico, 1949; María Teresa Covarrubias, *El Partido Conservador y Falange Nacional. Unidad y Ruptura*, Santiago, Tesis de Licenciatura en Historia, PUC, 1983; Sol Serrano, "El Partido Conservador y la falange Nacional (1932-1938)", en Sofía Correa (ed.), *Horacio Walker y su tiempo,* Santiago, Ediciones Aconcagua, s/f.

económico corporativista apoyado en el capitalismo y colectivismo; y una "democracia orgánica", autoritaria pero respetuosa de la libertad.[12]

Una anécdota prueba la relativa consolidación del sector al interior del catolicismo *ad portas* de las elecciones parlamentarias de 1937. Ese año Jorge Rogers fue candidato falangista a diputado por el archipiélago de Chiloé. Visitó la isla y al entrevistarse con el obispo, después de recibirlo muy afectuosamente, le preguntó por su integración a la lista conservadora. Con asombro, Rogers le respondió: "Monseñor, no soy conservador, soy falangista…" y luego de un silenció elocuente, el obispo le dijo: "No entiendo: la Iglesia ¿no es una sola?".

Formalmente, la separación final con el Partido Conservador sobrevino poco antes de las elecciones presidenciales de 1938 cuando los conservadores apoyaron a Gustavo Ross, candidato del Partido Liberal con quien los falangistas tenían serias diferencias programáticas, como ya se ha dicho.[13] El Frente Popular postuló a Pedro Aguirre Cerda, líder de una alianza entre radicales y la izquierda con quienes los socialcristianos habían tendido puentes liderados por Eduardo Frei Montalva. En el fragor de la campaña, Frei decidió no apoyar a Aguirre Cerda y aunque votaron por Ross, el quiebre entre los conservadores fue inminente. Es cierto que no fue una ruptura abrupta como lo sería frente al comunismo en la década de 1940. De hecho, los católicos siguieron votando mayoritariamente por el Partido Conservador hasta la elección de 1964, pero es a partir de entonces que se fueron delineando las nuevas identidades.[14]

El "satanás" del comunismo

Un hecho clave fue el ingreso al debate de la jerarquía eclesiástica que hasta aquí había permanecido expectante. Frei Montalva tenía interés por ampliar las bases sociales de la Falange reclutando miembros entre los sindicatos y los estudiantes, motivo por el cual fue evidente su acercamiento a grupos radicales, socialistas y comunistas. En 1942 Frei apoyó al radical Juan Antonio Ríos en su campaña a la presidencia tras

[12] Hofmeister, pp. 46-47.

[13] A pesar de las críticas a Ross, los falangistas terminaron apoyándolo para evitar el triunfo del candidato del Frente Popular.

[14] En ocasiones, los católicos también votaron por el Partido Liberal. La Falange fue muy poco significativa en las campañas parlamentarias de 1937, 1941 y 1945.

el fallecimiento de Aguirre Cerda. Estaba de acuerdo con el programa de reconstrucción económica del país liderado por el Estado, creyendo además que la Falange debía estar en una posición de poder para tener alguna posibilidad efectiva de resolver los problemas sociales. En consecuencia, la Falange ingresó al gobierno en 1945 cuando la coalición del Frente Popular comenzaba a fracturarse. En mayo de ese año Frei fue nombrado Ministro de Vialidad y Obras Públicas ejerciendo por un corto período.[15]

Este hecho desató la confrontación directa al interior del catolicismo. La Iglesia y los viejos católicos vertieron su animadversión por la prensa y la radio. El Vaticano envió un nuncio, Maurilio Silvani, para estrechar posiciones sin mayores resultados. Luego la Falange estableció una casa editorial propia, El Pacífico, lo que consolidó su posición pública y la crisis cundió. Los conservadores tradicionalistas los tildaron de anticatólicos y comunistas a pesar del apoyo falangista al candidato de la derecha en las elecciones presidenciales de 1946. Esta fue la última vez que la Falange se alineó con los tradicionalistas, ya que luego ingresaron al gobierno del radical Gabriel González Videla.

El nuevo Presidente intentó reagrupar a las fuerzas de izquierda en un gobierno progresista y organizó un gabinete con radicales, liberales, democráticos, falangistas y comunistas. La debilidad política del Frente llevó a González Videla a pactar con el Partido Comunista de Chile (PCCh) por su apoyo electoral debiendo radicalizar el progresismo de su programa, sin saber aún cuán caro le costaría. De esta forma, su gobierno fue el primero en América Latina en integrar a los comunistas desatando la alarma nacional e internacional. Esta combinación política le permitía el doble propósito de contrarrestar al comunismo desde el gobierno y, al mismo tiempo, impedía la consolidación de las fuerzas de derecha en un bloque poderoso de oposición. En efecto, el ingreso de la Falange agravó el distanciamiento entre tradicionalistas y socialcristianos.[16] Al interior del gobierno fue notorio el pragmatismo político, económico e ideológico de la Falange en un discurso que comenzó a solidificarse como las bases de lo que sería el próximo partido Demócrata Cristiano.

---

[15] Frei renunció al Ministerio en enero de 1946 debido a las medidas represivas del gobierno contra los trabajadores.

[16] *Defensa de la Democracia. Cartas cambiadas entre el serenísimo Gran Maestro y S.E. el Presidente de la República, don Gabriel González Videla*, Santiago, 1948, p. 26.

En menos de un año la situación cambió radicalmente y la crisis cundió en el sistema de partidos. En 1947 el gobierno giró hacia la derecha articulando una abierta política anticomunista lo que desató el quiebre final entre los católicos debido al rechazo falangista a la proscripción del Partido Comunista. Al contrario, los líderes de la Falange postulaban como una mejor estrategia la defensa de la 'ideología con ideología', la legalización del PCCh, lo cual discrepaba abiertamente con la jerarquía de la Iglesia y los tradicionalistas. Se ha especulado hasta el cansancio sobre la influencia del contexto de Guerra Fría y la intervención de los Estados Unidos para explicar este cambio de orientación del gobierno.[17] Sin negar la importancia de ambos procesos, recientes investigaciones han destacado la existencia de una verdadera 'constelación' de factores internos en una especie de 'ambiente anticomunista' en el país, que actuó como telón de fondo en los hechos que desataron la persecución del comunismo.

En efecto, las condiciones nacionales fueron un antecedente insoslayable para que la presión internacional fuese significativa en el quiebre del gobierno con el PCCh.[18] La denuncia de los conflictos sociales en zonas de pauperización y alta convulsión obrera como en el caso de Lota, el yacimiento de carbón más importante del país que aún operaba como su principal recurso energético, y las áreas rurales en donde la arremetida de las células comunistas iba cobrando fuerza, preparó el terreno para la política conspirativa. La acción proselitista del comunismo en el gobierno traicionó la confianza de González Videla. El PCCh controlaba los sindicatos y contaba con un fuerte apoyo electoral en las bases, triunfando en forma contundente en las elecciones municipales de 1947 en circunscripciones emblemáticas del radicalismo, ante la sorpresa del gobierno y de los partidos de derecha. En el Congreso de Campesinos e Indígenas auspiciado por la Central Única de Trabajadores (CUT), el PCCh y el Comando del Área Andina del Partido Socialista, Clotario Blest, presidente de la CUT, llamó a la "revolución total en el campo".[19]

---

[17] Andrew Bernard, "Chile", en Leslie Bethell e Ian Roxborough (ed.), *Latin America between the Second World War and the Cold War 1944-1948*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 8.

[18] Carlos Huneeus, *La Guerra Fría Chilena. Gabriel González Videla y la Ley Maldita*, Santiago, Random House Mondadori, 2008, p. 119.

[19] Informe confidencial sobre el Congreso de Campesinos e Indígenas, en Archivo de Villarrica, s/f.

El triunfo comunista impulsó la creación del grupo ACHA (Acción Chilena Anticomunista) integrado por la derecha, socialistas, y radical democráticos. Llamaron públicamente a tomar medidas anticomunistas, planteando la necesidad de que el PCCh no tuviera existencia legal. El debate fue agravado por la incapacidad financiera del Estado para contener el alza inflacionaria, sobre todo de artículos de primera necesidad.[20] El quiebre final sobrevino con el paro de choferes de la locomoción colectiva de Santiago el 12 de junio de 1947. El gobierno no responsabilizó directamente a los comunistas, pero ante el uso de la violencia González Videla los cuestionó por primera vez en forma pública por comportarse como un partido de gobierno y de oposición a la vez. En este ambiente se legitimó la vía legal contra el PCCh en la votación de la primera ley de facultades extraordinarias a fines de agosto de 1947. El proyecto fue rechazado por los socialistas, radicales democráticos y la Falange Nacional, pero finalmente fue aprobado con los votos de los conservadores, liberales, radicales y agrario laboristas. Esta ley sería la primera de cuatro iniciativas similares, las que prepararon la proscripción final del comunismo.

El carbón y el campo eran problemas nacionales que también preocupaban a los partidos católicos. Si bien, la jerarquía eclesiástica pedía "una total desvinculación de la Iglesia con la política de partidos", criticó "la candidez (del propio Presidente de la República) de creer que todos los que militaban en la llamada izquierda solo buscan el imperio de la justicia social cristiana y el bien del pueblo."[21] Por lo tanto, llamaron a los católicos a tomar posición frente a la política anticomunista del gobierno.[22]

Ahora bien, entre la Falange Nacional y la directiva del Partido Conservador en manos del senador Horacio Walker, cercano a la línea social cristiana, hubo consenso sobre la necesidad de combatir el comunismo con ideas y mejorando las condiciones económicas de los asalariados. El senador Eduardo Cruz Coke, candidato a la presidencia en las recientes elecciones, lideró la crítica a los procedimientos adoptados por el gobierno.[23] Radomiro Tomic, diputado falangista, argu-

[20] Entre 1946 y 1947 aumentó entre 8,8% a 33,5% el costo de vida.

[21] Obispo de Talca San José de la Mariquina, 27 de febrero de 1946, en Archivo Villarrica.

[22] Ídem.

[23] Maximiano Errázuriz Valdés, *El Partido Conservador en Chile; su situación en mayo de 1949.*

mentó que el "gobierno subestimaba la fortaleza de los propios recursos legales administrativos que tenía para hacer frente al conflicto, y que en vez de buscar solucionarlo, se sentía amenazado por este. Con ello el gobierno estaba creando una alarma pública sin motivos suficientes y yendo muy lejos en su conflicto con el PCCh, demostrando, además, sus propias debilidades al solicitar estas facultades".[24]

El Partido Conservador estaba fraccionado por diferencias programáticas que habían sido visibles durante la campaña presidencial de 1946. Entre los católicos era unánime la necesidad de enfrentar a los comunistas, pero diferían en la estrategia: los socialcristianos, planteaban un enfrentamiento de ideas y no represivo. Es decir, oponer una doctrina verdadera al marxismo como lo era la doctrina socialcristiana.[25] El mismo Walker había apoyado la reciente votación de las facultades extraordinarias al Presidente, pero exigió que su aplicación no afectara los derechos de los trabajadores.[26] Su posición era minoritaria al interior de la Junta Ejecutiva del Partido, debiendo enfrentarse con el sector tradicionalista convertido en el más ferviente defensor de la política anticomunista de González Videla. El grupo más radical fue el llamado 'Estanquero' liderado por Jorge Prat, un antiguo miembro de la Juventud del Partido Conservador de la que había salido por sus diferencias con las corrientes socialcristianas. Sus miembros compartían una visión crítica a la democracia y a los partidos, eran nacionalistas y apoyaban el régimen autoritario del general Francisco Franco en España, en esos años con un carácter fascista.[27] Eran partidarios de una democracia restringida con partidos de menor protagonismo y admiraban la idea de orden de la república autoritaria de Diego Portales en el siglo XIX. Propiciaban un gobierno de "salvación nacional" que eliminara al PCCh con violencia si era necesario, incluso con la intervención de los militares, atacando sus bases sindicales. Abogaban,

Informe confidencial pedido por la Nunciatura, Santiago, Archivo de Francisco Moreno Guzmán.

[24] CD, sesión 33ª ordinaria, 20 de agosto de 1947, 1551-1556, citado por Carlos Huneeus, *Guerra Fría*, p. 139.

[25] CS, sesión 29ª ordinaria, 21 de agosto de 1947, 1558, citado por Carlos Huneeus, *Guerra Fría*, p. 140.

[26] CD, sesión 33ª ordinaria, 20 de agosto de 1947, 1551-1556, citado por Carlos Huneeus, *Guerra Fría*, p. 139.

[27] Carlos Huneeus, *La Guerra Fría Chilena*, ob. cit., p. 127.

además, por una democracia plebiscitaria con un Presidente con poderes amplios y un Congreso subordinado a sus decisiones. Este grupo fue el primero en plantear la necesidad de proscribir a los comunistas en octubre de 1947.[28] González Videla aprovechó la fisura del catolicismo a su favor, legitimando la postura de los tradicionalistas ante la polarización nacional.

Finalmente, en 1948 fue aprobada la llamada Ley de la Defensa Permanente de la Democracia proscribiendo legalmente al PCCh. La decisión era inédita en el país y en forma inmediata provocó divisiones internas en casi todos los partidos políticos.[29] Los propios masones, radicales muchos de ellos, le enviaron una carta al Presidente rechazando la Ley fundados en el universalismo humanitario y su defensa a la democracia como instrumento de liberalización de la cultura.[30] González Videla se defendió argumentando a favor de la *realpolitik*. "Esto no es academia –dijo– es política partidista de la cual ningún gobernante puede desentenderse" y fue enfático en valorar las soluciones parciales como las únicas que permitían aminorar las consecuencias de la anarquía partidista.[31] Entre los católicos, el sisma fue inevitable.

Como ya se ha dicho, la Falange se opuso a la proscripción mientras el núcleo duro de los conservadores creyó que aquello significaba sacrificar la línea histórica del Partido, católico y de orden.[32] La jerarquía eclesiástica pidió a Horacio Walker conservar la unidad interna para evitar una nueva disgregación de las fuerzas católicas. En palabras del Obispo y Vicario Apostólico de la Araucanía, Guido Beck de Ramberga, "ya hubo un gran sisma de dispersión con los Falangistas del partido, no se puede llegar a una segunda ruptura".[33] Para los obispos el comunismo era el mismísimo Satanás, verdadero

---

[28] Ídem.

[29] Sofía Correa, *Con las riendas del poder. La derecha chilena en el siglo* XX, Santiago, Editorial Sudamericana, 2004, p. 146.

[30] *Defensa de la Democracia.* Cartas cambiadas entre el serenísimo Gran Maestro y S.E. el Presidente de la República, don Gabriel González Videla. Santiago, 1948, p. 9.

[31] *Defensa de la Democracia.* Cartas cambiadas entre el serenísimo Gran Maestro y S.E. el Presidente de la República, don Gabriel González Videla. Santiago, 1948, p. 25

[32] Sergio Fernández Larraín, *Aspectos de ladivisióndel Partido Conservador, 1947-1948*, Santiago, Convención del Partido Conservador Tradicionalista, 1, 1950, pp. 172-73.

[33] Villarrica, 10 de julio de 1948, en Archivo Vicariato Araucanía, Ordenes Sagrados P. Capuchinos y otros religiosos, 1935-1978, N° 1719/48.

responsable de "la discordia entre los católicos" y no podían aceptar el comunismo falangista. Frente al panorama de los partidos políticos de tendencias católicas en Chile, las pruebas de la "pezuña de Satanás" eran claras…"Si la primera victoria la ganó cuando se produjo la primera división del gran partido católico entre Falangistas y Conservadores. Se habría podido esperar pacientemente y haciendo obra de penetración y fermentación de la más general, cambiar rumbos, económico, social, pero se produjo la ruptura violenta, la desunión rencorosa que Satanás atizó, poniendo fuero entre los dos bandos… y hoy parece que un hondo e insuperable abismo separa los dos campos… netamente católicos".[34]

Efectivamente, la Falange se había opuesto a la proscripción del PCCh porque en su postura, la ética debía anteponerse al poder. La situación puso inmediatamente al partido en oposición a casi todas las demás fuerzas políticas que apoyaban la proscripción legal del PCCh, sobre todo de sus antiguos aliados católicos. Hacia 1949 esta fractura se concretó en la división del viejo Partido Conservador. González Videla en su necesidad de ampliar sus bases de apoyo llamó al Partido a incorporarse al gobierno, ante lo cual la Junta Ejecutiva se negó. La sección más cercana al Presidente de la República consideró que era necesario aceptar la propuesta y alentó la participación de dos correligionarios a cargos ministeriales.[35] Tal como lo relata ese año el senador Maximiliano Errázuriz Valdés en un informe privado a la Nunciatura, "ese fue el primer acto de evidente indisciplina en el seno del Partido Conservador".[36] Este hecho en medio de la polémica por el rechazo del sector socialcristiano a la política anticomunista del gobierno terminó en la fundación del Partido Conservador Social-Cristiano liderado por Walker y la organización del nuevo Partido Conservador a quienes Cruz Coke denominó de 'Tradicionalistas' criticándolos por su alianza con los liberales y su cercanía al capitalismo económico.[37]

---

[34] Carta de Guido Beck de Ramberga, Obispo y Vicario Apostólico de la Araucanía a Eduardo Cruz Coke, Senador, 10 de julio de 1948, en Archivo Villarrica, N° 1717/48.

[35] Guillermo Varas C. para el cargo de Ministro de Salubridad y Luis Felipe Letelier I. para el de Justicia.

[36] Maximiliano Errázuriz V., *El Partido Conservador en Chile*, Santiago. Documento inédito del Archivo Familiar, p.9.

[37] Ibidem.

La unidad de la educación: Libertad de Enseñanza contra Estado Docente

En medio de las divisiones políticas la educación reunió a los partidos católicos en un frente común: el ataque al monopolio estatal sobre la educación. Ante el concepto y organización del Estado Docente de Compromiso del radicalismo, se atrincheraron en la defensa de la libertad de enseñanza y la subvención estatal a los establecimientos privados. Esta querella no era nueva, formó parte consustancial del proceso secularizador que tensionó las relaciones entre el Estado y la Iglesia durante el siglo XIX. Las batallas por la fiscalización estatal sobre la enseñanza secundaria y superior, la formación del magisterio y la política de subvenciones fueron sus escenarios.[38] El asunto, además, tensionó la organización de las primeras versiones del sistema de partidos. En el siglo XX el debate se retomó durante la discusión de la Ley de Educación Primaria Obligatoria promulgada en 1920, reformulándose desde una lógica democrática. En un Estado laico consagrado por la Constitución de 1925 los fundamentos religiosos perdieron significación y los límites del Estado en la provisión de los derechos sociales se discutieron desde la ideología de los sistemas democráticos y la pedagogía moderna en el plano educacional.

Interesa detenerse brevemente en este debate porque desde entonces los distintos sectores políticos fueron delineando sus posiciones. En efecto, los conservadores se opusieron a la obligatoriedad por temor al impacto que podría tener la intromisión del Estado en el hogar. Argumentaron que la educación era un derecho universal del niño y una obligación de los padres antes que estatal, teniendo plena libertad de educar a sus hijos según sus convicciones.[39] El Código Civil de Andrés Bello lo reconocía como tal desde 1855, siendo ratificado al aprobarse la Libertad de Enseñanza como un derecho constitucional en 1879.[40] Por tanto, la educación debía ser gratuita, y le cabía al Estado garantizar la cobertura. Al otro extremo, la postura de los radicales transitó hacia el socialismo de Estado en las primeras décadas del siglo XX

[38] Para un completo análisis de estos tres frentes, véase Juan Luis Ossa, "El Estado y los particulares en la educación chilena, 1888-1920", *Estudios Públicos*, núm. 106, 2007, pp. 23-96.

[39] José Antonio Riestra, *La Libertad de Enseñanza*, Madrid, Ediciones Palabra, 5ª edición, 1977, pp. 8-9.

[40] *Código Civil*, Libro I, Título IX, artículo 222, cita por *Subvenciones fiscales,* 9.

y, en consecuencia, concibieron a la educación pública como la única democrática, laica en tanto neutra, ya que era una forma de construir la unidad social en una comunidad plural. Ese era el sentido novedoso de 'convivencia' que le asignaron a la educación. El radicalismo identificaba al Estado con la provisión de beneficios concretos y, por lo tanto, la educación era un área consustancial al desarrollo económico y cultural del país.

En 1920 conservadores y radicales finalmente acordaron la obligatoriedad por la laicidad, y la ley fue promulgada. Estableció una educación primaria obligatoria y gratuita por 4 años, no fue laica, y un subsidio de 25 pesos por estudiante a los establecimientos privados.Su puesta en marcha no impactó significativamente en la cobertura en forma inmediata, y se trenzó con la crisis mundial de 1929 que erosionó la capacidad del Estado para incorporar las aspiraciones educacionales de una nación industrializada y una ciudadanía demográficamente en alza.

Entre las décadas de 1920 y 1950 la población total del país creció rápido mientras el presupuesto del Ministerio de Educación disminuyó en forma comparativa con los otros sectores del Estado, constituyendo un obstáculo infranqueable para financiar las políticas sociales. En efecto, la población en términos porcentuales aumentó en un 60%, los niños en edad escolar lo hicieron en un 29% y, al mismo tiempo, los montos destinados a educación se rebajaron desde el 17,49% al 12,48% del presupuesto nacional entre 1932 y 1952, respectivamente.[41] Es decir, en forma paralela al aumento de la demanda por educación se fue acumulando una deuda que impidió llevar a cabo un programa nacional.[42] Los altos índices de deserción escolar y analfabetismo reflejaron con toda su crudeza las exclusiones sociales que la propia escolarización fue creando.[43] Entre 1920 y 1950 el número de niños

[41] Carmen Luz Latorre, Iván Núñez, "El financiamiento de la educación en Chile: evolución histórica y alternativas futuras", Santiago: PIIE. 1987 (inédito). Según el Censo de 1920 la población total de Chile era de 3.730.295 habitantes, alcanzando los 5.932.995 en el Censo de 1952.

[42] Larissa Adler L., Ana Melnick, *Neoliberalismo y clase media: el caso de los profesores de Chile*. Santiago: DIBAM, 1998; Iván Núñez, "La profesión docente en Chile: saberes e identidades en su historia". *Pensamiento Educativo,* vol. 41, 2 (dic. 2007), 149-164.; Iván Núñez, "Escuelas normales: una historia larga y sorprendente: Chile (1842-1973). *Pensamiento Educativo*, vol. 46-47 (2010), 133-150.

[43] Solo para dar unas cifras, entre 1930 y 1940 la cantidad de analfabetos había aumentado desde 25,6% al 27,3% en la población mayor de 15 años. Pinto 1948; Luis Gómez, *La*

fuera de las aulas varió entre 350 y 500 mil, aproximadamente.[44] De ellos, en 1950 más del 60% eran "inescolares absolutos", es decir, nunca habían pasado por las aulas, o muy poco, mientras la tasa nacional de analfabetos adultos era de 26%. Fuera de las grandes ciudades, el mayor número se encontraba en el campo y, nuevamente, los peores índices los detentaba la zona del carbón como Lota en donde superaba el 70%.

Desde la oposición, los católicos criticaron con fundamentos empíricos la gestión educativa del Frente Popular. El mundo de la política sabía que el asunto era una bomba de tiempo porque en una sociedad industrial, la falta de capacitación hacía improductivos a un número cada vez mayor de trabajadores frente a las nuevas condiciones laborales.[45] De hecho, desde mediados del siglo XX las teorías desarrollistas relacionaron el analfabetismo con el subdesarrollo latinoamericano, y en esa lógica los adultos analfabetos eran un peso para el crecimiento.[46]

Frente a esta coyuntura, en la década de 1940 la política de subvenciones estatales al sector particular se fue consolidando como una estrategia económica que le permitió a los gobiernos radicales aumentar la oferta a menor costo y, tan significativo como lo anterior, reorganizar las alianzas políticas, sobre todo después de la salida de los comunistas del gobierno de González Videla. Votada la llamada 'Ley Maldita' en 1948, las alianzas políticas se reacomodaron. La Falange conformó el FRAS (Falange Radical Agrario Socialista) junto al Partido Radical Democrático, el Partido Agrario Laborista y el Partido Socialista de Chile. La coalición fue creada como oposición al gobierno para las elecciones parlamentarias de 1949 en las que Eduardo Frei fue elegido senador por Santiago, representando el primer gran éxito electoral de la Falange. El FRAS fue una alianza pragmática y desapa-

---

necesidad de la educación primaria y la lucha contra el analfabetismo, Santiago, 1953; Eduardo Hamuy, *Educación elemental, analfabetismo y desarrollo económico*, Santiago, Universitaria. 1960; Eduardo Hamuy, *El problema educacional del pueblo de Chile*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1961; Bruce Herrick, *Urban Migration and Economic. Development in Chile,* Cambridge, M.I.T. Press, 1965.

[44] Sol Serrano, Macarena Ponce de León, Francisca Rengifo, *Historia de la Educacion en Chile (1810-2010),* t. II, Santiago, Taurus, 2012.

[45] Luis Gómez, *La necesidad de la educación primaria y la lucha contra el analfabetismo*, Santiago, 1953; Herrick, Bruce. *Urban Migration and Economic Development in Chile.*Cambridge: M.I.T. Press. 1965.

[46] Camila Pérez; Camila Silva, "Educación y proyectos desarrollistas: discursos y prácticas de alfabetización popular en Chile, 1960-1970", en *Cuadernos Chilenos de Historia de la Educación*, núm. 1, 2013, 87-111.

reció por disgregación, pero mientras estuvo activa criticó con dureza la política económica de González Videla por carecer de una orientación específica. De hecho, la mermada situación educacional del país hacía evidente la "frivolidad presupuestaria" del gobierno en un área que, para sorpresa de la oposición, era consustancial a la ideología radical por su relación con el desarrollo económico y cultural. Mal que bien, había sido Pedro Aguirre Cerda, el primer Presidente radical, quien sentenció la fórmula "Gobernar es educar", poniendo en este atractivo slogan la relación estructural entre la educación, concebida como una función primordial del Estado, y el progreso económico nacional. Fue en plena discusión sobre la política anticomunista del gobierno que la Falange, con sentido político y en la voz de Frei Montalva, visualizó la urgencia de tomar medidas rápidas en el campo educacional para no entregar terreno al PCCh, ya que como lo hemos mencionado, los enclaves con menores índices educativos eran las zonas carboníferas y rurales de fuerte penetración comunista. La crítica al Estado Docente y su efectividad para responder a las nuevas necesidades de una sociedad industrial, levantó la importancia de reducir la injerencia del Estado solo a un rol subsidiario fiscalizador, y fortalecer la acción de los particulares.[47]

Tras las elecciones de 1949 los radicales y liberales fueron mayoría en la Cámara y conformaron una coalición denominada Concentración Nacional que incluía, además, al Partido Conservador Tradicionalista y el Partido Democrático de Chile. Como ya se ha dicho, en febrero de 1950 la Falange Nacional y los conservadores social cristianos ingresaron al gobierno en lo que se conoce como el gabinete de "sensibilidad social". En seguida, el radicalismo perdió su preeminencia en el Ministerio de Educación y este pasó a manos de la Falange, favoreciendo el envío al Congreso con suma urgencia del proyecto de subvenciones a establecimientos particulares gratuitos.[48] La subvención había sido consustancial a la fundación del sistema educacional desde sus orígenes en el siglo XIX sin levantar mayor oposición porque los montos eran irrelevantes.[49] Sin embargo, en plena crisis política y

[47] "Declaración de los Principios de la Falange Nacional", en *Política y Espíritu*, vol. 3, núm. 33, junio de 1948; Juan Gustavo Ugarte, "El problema educacional y los exámenes", en *Política y Espíritu,* vol. 2, núm. 24, julio de 1947, 265-270.

[48] Entre 1938 y 1952, de los 21 ministros de educación, doce habían sido del Partido Radical.

[49] Juan Luis Ossa, "El Estado y los particulares en la educación chilena, 1888-1920", en *Estu-*

económica, la educación particular fue un objetivo atractivo tanto para católicos como para el gobierno.

Desde la perspectiva falangista y conservadora, la crisis de la educación tenía que ver con los niños y con los adultos, las familias y los profesores. Los partidos católicos estuvieron de acuerdo en el diagnóstico lapidario de la educación concibiéndola como una acción preferente del Estado. Sin embargo, mientras la Falange creyó que debía reorientarse hacia la formación técnica del obrero para tender a una organización económica justa, el sector tradicionalista creyó que se debía seguir con el énfasis en las humanidades y una educación estrictamente confesional.[50] En lo que ambos sectores se reunían doctrinariamente era en la consideración del activo papel que le cabía a la sociedad civil, y al catolicismo en particular, como cooperadores de la labor educacional del Estado.

La Ley de subvenciones a los establecimientos particulares gratuitos fue aprobada en 1951 con los votos del sector radical cercano a González Videla, quien presionó para favorecer la subvención como una forma de consolidar el apoyo de la derecha y fortalecer su posición dentro de la alianza de gobierno. Sin embargo, el costo político para el Presidente fue enorme al interior de su propio partido porque desató la confrontación ideológica. La ley modificó la fórmula para calcular el subsidio aumentando las asignaciones de $68.945 pesos en 1950 a $288.011 pesos (de 1950) dos años después.[51] El salto era gigantesco y contradictorio con los recortes presupuestarios según la enconada crítica del ala progresista de los radicales. González Videla fue tildado de un traidor por haber transado la filosofía del partido, atacando su pragmatismo desde una posición beligerante.[52]

Los partidos católicos aprovecharon la crisis y se sumaron al debate. Cuestionaron el sectarismo de los radicales y, de pasada, a la masonería escudada detrás del partido, quienes no solo gobernaban

dios Públicos, núm. 106, otoño 2007. Pablo Toro, *Una mirada a las sociabilidades educacionales y a las doctrinas de la élite y de los artesanos capitalinos frente a la demanda social por instrucción primaria: 1856-1920*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1995.

[50] *Convención General del Partido Conservador celebrada los días 27-28 y 29 de junio de 1947,* Santiago, 1947, 160-161.

[51] *Ley de Presupuesto de la Nación*, consultada entre 1920 y 1965.

[52] *Senado de Chile*, Sesión nº 17, extraordinaria, 13 de diciembre de 1950, p. 1012.

prácticamente todos los cargos del Ministerio de Educación, sino que lideraban las organizaciones del magisterio.[53] Los profesores se habían transformado en un actor político de primera línea y criticaron las subvenciones frente a las bajas remuneraciones y su pesada carga docente. Sus pésimas condiciones laborales eran una bomba de tiempo que explotó en plena campaña presidencial en 1952. En mayo de ese año se desató una larga huelga alentada por comunistas y anarquistas. El gobierno aprobó revisar el estatuto de los funcionarios públicos y prometió un reajuste salarial, dictando una ley que incluía una subvención a la educación particular pagada.[54] En específico, mejoraba las condiciones del profesorado 'seglar' (no religioso) de los establecimientos particulares secundarios y pagados. La ley había sido diseñada por la Federación de Colegios Particulares Católicos (FIDE) en conjunto con el Sindicato de Profesores Particulares y contó con el apoyo de liberales, conservadores tradicionalistas y falangistas. Las asignaciones se dispararon sumando en 1964 un monto total de $459.419 pesos (de 1950).[55]

A partir de entonces el ataque de radicales y socialistas se concentró en el lucro de los privados ante el surgimiento de sociedades inmobiliarias educacionales, en el peligro de la consolidación de un sistema educacional paralelo al público, confesional en manos de la Iglesia Católica, al que acusaron de regresivo, y a los católicos de tener una intención política. En forma puntual, los dardos apuntaban a los socialcristianos porque habían favorecido una ley que criticaban para acercarse a los conservadores y ganar su apoyo en las próximas elecciones presidenciales ocurridas días más tarde.[56] Los argumentos se tensionaron y la sociedad civil se dividió.

El quiebre al interior del radicalismo conspiró a favor de la crisis final del Frente Popular y la política de alianzas del sistema de partidos. En 1952 llegó a la presidencia el general Carlos Ibáñez del Campo

---

[53] Agustín Zegers Baeza, "La enseñanza en Chile. Instrucción pública y particular", en *Revista de Educación*, Ministerio de Educación Pública, Santiago, junio 1934, vol. II, núm. 51, 52.

[54] Ley nº 10.518, 9 de septiembre de 1952. Fija disposiciones que regirán las relaciones entre colegios particulares pagados, de instrucción primaria y secundaria, y sus profesores seglares. Disponible en www.leychile.cl (consulta realizada el 10 de enero 2017).

[55] *Ley de Presupuesto de la Nación*, consultada entre 1920 y 1965.

[56] *El Diario Ilustrado*, 10 de mayo de 1952. Más tarde se agregó un cuerpo de disposiciones legales de carácter tributario que beneficiaba a los particulares y la extensión de créditos a bajo interés para la construcción y dotación de locales.

liderando una coalición de partidos menores aglutinados en torno a su discurso populista y una crítica sostenida a la ineficiencia a los partidos históricos para conquistar las expectativas de la democracia y resolver las peores consecuencias de la industrialización.

La defensa de la libertad de enseñanza y la 'política católica'

El subsidio se consolidó como un atractivo mercado que aceleró el alza de la educación particular con un efecto positivo sobre la expansión de la cobertura nacional. El punto de inflexión se produjo en la década de 1940-1950 cuando en términos relativos la cobertura de todo el sistema pasó de 26,2% de la población entre 0 y 24 años a un 35,8% en 1964.[57] El impacto de la legislación de las subvenciones disparó la tasa de crecimiento particular muy por sobre la fiscal.[58] Solo por dar un índice general, entre 1940 y 1958 la matrícula primaria particular creció un 176,6% mientras la fiscal un 41,3%. Si en 1940 el Estado atendía al 80,3% de la cobertura primaria, en 1957 descendió a 67,5%. En la secundaria, las diferencias se nivelan aunque persistió la tendencia: la fiscal creció 152,3% y la particular 167,4%. En 1940 los particulares educaban al 36,4% de la juventud y en 1957 lo hacían del 37,8%.

No toda la educación particular estaba en manos de los católicos, pero en su conjunto sin duda era el mayor sostenedor. En consecuencia, esta breve estadística refleja su triunfo en la tarea de fomento educacional al ganar la batalla del financiamiento a través de las subvenciones. Lo que seguía ahora era la lucha por la fiscalización, que era el otro brazo armado del Estado Docente. La inspección estatal a la educación particular fue un asunto crucial en que los liberales triunfaron en el siglo XIX al sostenerse la obligatoriedad de los exámenes y la validación de los títulos ante la Universidad de Chile que operaba como Superintendencia.[59] Ahora, en el XX, volvía a transformarse en

[57] Documento presentado por el Gobierno de Chile a la Conferencia Interamericana sobre Educación y Desarrollo Económico y Social para América Latina, 1962; Ernesto Schielfelbein, *Diagnóstico del sistema educacional chileno*, Santiago, Departamento de Economía, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Chile. 1974.

[58] El nivel superior, universitario, fue el único en que la matricula fiscal aumentó relativamente más que la particular. Eduardo Hamuy, *El problema educacional del pueblo de Chile*, Santiago, Editorial del Pacífico, 1961.

[59] Los estudiantes particulares de ambos niveles debían rendir exámenes anuales y validar los títulos ante comisiones de la Universidad de Chile.

un asunto político debido al fortalecimiento cultural del catolicismo a través de la educación, sobre todo entre las capas medias. La formación del profesorado les había permitido apoderarse de puestos estratégicos en la burocracia, lo que había conspirado con la pérdida de la hegemonía radical en el Ministerio de Educación en los años finales del Frente Popular. A partir de 1952 la salida del gobierno de los radicales debilitó su posición en el debate.

Para el universo católico, al contrario, la vieja querella entre libertad de enseñanza y Estado Docente renovó el sentido político de la educación con efectos diversos sobre sus vínculos internos. La crítica al monopolio educacional del Estado los cohesionó doctrinariamente como bloque delineando una 'política católica' frente a un conglomerado ibañista debilitado por su heterogeneidad. Sin embargo, la confrontación por el carácter confesional de la educación cooperó a la reunión de los social cristianos en un partido único y su distanciamiento definitivo de los conservadores.

Es importante no perder de vista la cronología del proceso. En marzo de 1953 hubo elecciones parlamentarias en las que los falangistas y los conservadores socialcristianos lograron muy pocos escaños.[60] El balance fue la derrota, y el fracaso alentó a las cúpulas a presionar por la unidad para terminar con la dispersión de sus fuerzas y definir bases doctrinarias comunes. En septiembre de ese año se conformó la Federación Social Cristiana como resultado de una alianza inicial entre ambos partidos para sentar 'las políticas parlamentarias, socio económicas, educacionales, internacionales y electorales'.[61] Más tarde se adhirió el Partido Nacional Cristiano que se había formado para apoyar a Ibáñez, y se esperaba la convocatoria de independientes y otros grupos más pequeños.

El diagnóstico fue el de un país politizado, cada vez más movilizado, violento, sin diálogo, y en el cual la educación cobró una importancia crucial como espacio de socialización política. Para la Iglesia no solo lo era en la defensa de sus valores, sino como engranaje de integración en una sociedad plural y un Estado laico. Para los social cristianos era parte medular de su estrategia de "penetración de ma-

[60] Los conservadores socialcristianos obtuvieron solo dos diputados, y los falangista tres diputados con el 2,8% de los votos.

[61] "Acta de Fundación de la Federación Social Cristiana", en *Política y Espíritu*, Santiago, IX, 15 octubre de 1953, 32.

sas" entre los sectores medios y populares. Por lo tanto, era imperativo defender a la educación particular a través del concepto de 'libertad de enseñanza' para ganar la batalla ideológica al socialismo de Estado, y no ceder ni un solo peso de las subvenciones. En el ámbito educacional el momento era el preciso porque en 1953 se concretó la fundación de la Superintendencia de Educación como un organismo técnico de inspección sobre todo el sistema educacional.[62] De esta manera, el debate de su creación reabrió la oportunidad para que los católicos se replegaran en torno a un tema pendiente desde el siglo anterior: la fiscalización sobre la educación particular.[63]

El argumento del radicalismo y los partidos de izquierda asociaba la democracia con la extensión de los derechos sociales que solo el Estado podía garantizar a todos. La educación debía ser pública y el Estado velar por su desarrollo ya que solo la educación estatal, que se definía como gratuita, obligatoria, tenía un profundo sentido político en la medida que fuese laica y propendiera a la convivencia social. Una vez separada la Iglesia del Estado, el laicismo dejó su vertiente anticlericalista y se conceptualizó como tolerancia y pluralismo. La escuela pública debía ser laica, porque era la única abierta a todos y filosóficamente neutra.[64]

El meollo de la crítica católica se focalizó en este 'pretendido' monopolio del Estado sobre la educación fundado en su carácter laico, es decir, democrático. Si bien lo reconocían como un agente educacional, simplemente no era el único. La diferencia del argumento es sutil pero significativa, porque el debate se trenzó en detener una fiscalización abusiva y, para el grupo más dogmático, en cuestionar la laicidad de la educación.

La defensa tuvo una arista jurídica y una doctrinaria. La Constitución aseguraba la libertad de enseñanza y estableció que la educación pública era una atención preferente del Estado. Es decir, el Estado también educaba en sus propios establecimientos, pero de ahí a extrapolar que era el único docente era un error comprobado.

---

[62] Cristián Cox et al., *160 años de educación pública. Historia del Ministerio de Educación*, Santiago, Ministerio de Educación, 1997.

[63] La existencia de una Superintendencia encargada de la vigilancia del ramo había sido establecida por la Constitución de 1833 y entregada interinamente a la Universidad de Chile. Desde 1927 se presentaron sin éxito una serie de proyectos.

[64] Cámara de Diputados, Sesión 16ª extraordinaria, martes 12 de diciembre de 1950, p. 1597.

Normativamente no existía ningún principio en el cual basar el monopolio de la enseñanza.[65] La obligación de educar a los niños era de sus padres, era anterior al Estado y, agregaron, con el derecho de hacerlo según sus propias convicciones. Esta idea concitó la unanimidad de posiciones entre las vertientes católicas. La jerarquía eclesiástica sentenció desde la teología que ese monopolio se basaba en la 'falsa ideología' de que el hombre nacía siendo ciudadano, lo que era del todo errado porque antes que ciudadano se era persona, se nacía con el derecho inherente a la libertad y, dentro de ella, a la libertad de enseñanza.[66] Los partidos enfatizaron la importancia de la sociedad civil como responsable de hacer factible ese derecho por medio de administración de una amplia gama de escuelas y colegios. No era legítimo imponer a los padres la obligación a la escuela pública.[67] La 'escuela moderna' era un complemento de la educación familiar y no su sustituto. Defendieron en forma férrea los derechos de la familia como anteriores a los del Estado.[68] A este le correspondía la tarea de supervisar, promover, suplir y subvencionarla para garantizar a los padres el ejercicio de su libertad.

Por su parte, el radicalismo respetaba la libertad de enseñanza, pero rechazaba el confesionalismo de la educación particular porque discriminaba entre niños católicos y no católicos, cuando lo importante era que fueran ciudadanos. La educación congregacionista que, como se ha dicho, acaparaba el mayor porcentaje de subvenciones, era dogmática, fraccionaba y, por tanto, conducía a la anarquía. Los comunistas agregaron que atentaba contra la unidad de los trabajadores y los masones el temor a que la Iglesia católica consolidara su presencia en sectores estratégicos a través de la enseñanza. Este último argumento daba en el clavo sobre la trascendencia social y política del debate educacional. Si el Estado no sostenía una fiscalización eficiente, el aumento de las subvenciones le permitiría al catolicismo estar

---

[65] *Boletín de la Asociación de Amigos de la Educación para Todos*, Santiago, año 1, nº 2, septiembre-octubre 1959.

[66] *El Austral*, 27 de agosto de 1956.

[67] Arturo H. Lois Fraga, *Estado Docente Laico. Conferencia del Presidente Honorario de la Acción Laica América del Sur*, Santiago, ALAS, 1958, p. 9.

[68] Hubo matices en esta posición, pues para algunos los hijos no pertenecían a los padres sino que, como personas humanas, sus derechos eran inalienables. Mr. Pernot, delegado de Francia, en *Subvenciones fiscales a la enseñanza particular ¿Negociado de los Colegios o Negocio del Estado? (Concepción: Escuela Tipográfica Salesiana, 1957)*, 13.

en el espacio público a través de los actos, las asociaciones juveniles, las campañas de alfabetización, las publicaciones, las bandas musicales, las escuelas nocturnas, las subvenciones, la intervención del clero en la designación de los jefes de liceos y escuelas. En consecuencia, se debía agregar a la Constitución el precepto de que la educación no solo era obligatoria y gratuita, sino también laica. En un 'Estado laico no podían primar intereses privados, políticos o religiosos sobre los de la nación soberana'.[69]

Mientras el debate educacional subía de tono, la querella por el confesionalismo de la educación desató la confrontación al interior del catolicismo. Los tradicionalistas y la jerarquía eclesiástica cuestionaron la 'escuela laica' como una imposición del Estado, y los socialcristianos transaron el pluralismo por el laicismo, aceptándolo en su vertiente demócrata. Para la Falange y el Partido Conservador Social Cristiano el asunto devino, además, en un frente de batalla que cooperó a sentar las bases de su próxima unificación en un partido único. En 1954 la juventud social cristiana ganó las elecciones de la Federación de Estudiantes de Chile (FECH) y en 1955 se realizó el Segundo Congreso Mundial Demócrata Cristiano permitiendo la coordinación e internacionalización del movimiento chileno.

La convulsión social cundía en las calles a medida que los índices inflacionarios subían como espuma. Ese mismo año la inflación superó el 83,8%, representando la mayor alza anual del país hasta ese entonces.[70] En 1957 se registró uno de los episodios más violentos debido al aumento del transporte público protagonizado, precisamente, por estudiantes. La FECH y la CUT, máxima entidad sindical, llamó a una huelga general y la protesta cundió así como también lo hizo la represión del gobierno.[71] Meses más tarde, la Falange triunfó en las elecciones parlamentarias al obtener un número de representantes que la catapultó a la liga de los partidos fuertes en la Cámara Baja.[72] La victoria aceleró las conversaciones para fundar el Partido Demócrata Cristiano cohesionando las fuerzas en torno a Frei Montalva, quien

[69] Arturo Lois, *Estado Docente Laico,* ob. cit., 10.

[70] En 1953 el alza fue de 56,2% y 71,1% en 1954. Cristián Gazmuri, *Eduardo Frei Montalva y su época*, t. I, Santiago, Aguilar Chilena de Ediciones Ltda., 2000, p. 402.

[71] Cristián Gazmuri, *Eduardo Frei*, ob. cit., p. 431.

[72] La Falange obtuvo un senador y catorce diputados, mientras los conservadores socialcristianos consiguieron un senador y un diputado.

había sido electo senador por Santiago con la primera mayoría nacional. Frei superó con creces al candidato de la derecha, Jorge Alessandri Rodríguez, instalándose como presidenciable en las próximas elecciones y uno de los líderes del sector.[73]

La fuerza de los hechos hacía imperativo posicionarse como una tercera alternativa frente al liberalismo individualista y los totalitarismos colectivistas. Al interior de la Falange la decisión de unirse con el conservadurismo no fue fácil y desató la polémica entre una línea propicia al 'aislamiento' para fortalecerse desde dentro, y otra que alentaba fusionarse si resultaba ser una buena plataforma para el partido.[74] El triunfo de esta segunda línea significó la aceptación de una 'Declaración de Principios' y la posterior fundación del Partido Demócrata Cristiano en julio de 1957.[75]

En la Declaración, la DC insistió en la línea social cristiana de una 'organización democrática, igualitaria y orgánica de la sociedad para salvaguardar derechos humanos inalienables', combinando elementos de bienestar social y economía humana. Su proyecto societario se basó en el concepto de 'hombre', comprendido desde la personalidad y el bien común. La reforma completa al sistema educacional fue uno de los puntos centrales de su propuesta 'nacional' y 'popular', y es aquí donde establecieron diferencias insalvables con el catolicismo más conservador.

Los conservadores, apoyados por la jerarquía eclesiástica, se atrincheraron con vehemencia detrás de la confesionalidad de la educación, y presionaron porque se impartiera enseñanza religiosa a todos los estudiantes cuyos tutores no manifestaran expresamente lo contrario. Desde su perspectiva, la libertad de enseñanza era indispensable para realizar la labor magisterial de la Iglesia. El tema venía discutiéndose desde la década de 1920 a través del proyecto de ley para reponer las clases de religión una vez separada la Iglesia del Estado. Sin embargo, a mediados de siglo la situación de la Iglesia católica en el contexto de postguerra era compleja, y en Chile se constataron falencias en su

---

[73] Fernando Castillo Velasco, *La Flecha Roja. Relato histórico sobre la Falange Nacional*, Santiago, Editorial Francisco de Aguirre, 1997, p. 155.

[74] George Grayson, *El partido demócratacristiano*, ob.cit., p. 311.

[75] Cristián Gazmuri, *Eduardo Frei*, ob. cit., p. 440.

organización institucional y en las prácticas entre el laicado.[76] En ese contexto, la enseñanza religiosa recobró importancia política. Por su parte, la DC adhirió al 'pluralismo' de Jacques Maritain. Apoyaron la necesidad de una educación pública, nacional y laica. Nacional porque era democrática e incluía a todos, lo que obligaba a organizarla en un programa común; y laica porque recogía un 'pluralismo limitado', exigido por la diversidad de opiniones y de hombres libres.[77]

Los obispos, que en su mayoría comulgaban con la idea de establecer una nueva relación del catolicismo con la modernidad más abierta y menos dogmática, en el campo educacional instaron a los socialcristianos a volver sobre los orígenes doctrinales y argumentos pontificios para interpretar en forma correcta la posición de la Iglesia frente a la educación pública y el monopolio del Estado. Chile había adherido al reconocimiento internacional de la libertad de enseñanza como un derecho humano; los hombres se incorporaban a la sociedad civil a través de la comunidad doméstica por lo que antes que el Estado estaba la familia y, nuevamente, se defendió el derecho de los padres a educar a sus hijos. Criticaban todo "naturalismo pedagógico" que desconociera la necesaria formación sobrenatural "cristiana" del individuo. Rechazaron en forma enérgica la escuela laica de la que estaba excluida la religión. Más que laica, esa era una "escuela irreligiosa", y para dejar de serlo no bastaba que se realizaran clases de religión, sino que toda la educación debía estar orientada por el cristianismo.

Mientras este debate iba adquiriendo un tono francamente confrontacional al finalizar la década de 1950, Frei perdió las elecciones presidenciales de 1958, entre otras razones, por el apoyo que los conservadores le dieron a Jorge Alessandri Palma, candidato de la derecha.[78] Frei fue el portavoz del diagnóstico del social cristianismo sobre la necesidad de que educación pública fuera aconfesional. En un país en que las bases de la democracia estaban en tela de juicio por sus promesas incumplidas, sostuvo la necesaria prescindencia de las

[76] Cf. Henry Smith y Harold Littell (1934). 'Chile', en *Education in Latin America*. Nueva York: American Book Company, 60-85, citado en Ruth Aedo-Richmond, *La Educación Privada en Chile. Un estudio histórico analítico desde el período colonial hasta 1900*, Santiago, RIL Editores, 2000, p. 147.

[77] Fernando Castillo Velasco, *La Flecha Roja. Relato histórico sobre la Falange Nacional*, Santiago, Editorial Francisco de Aguirre, 1997.

[78] *El Mercurio*, 23 de marzo de 1958, en Cristián Gazmuri, *Eduardo Frei*, ob. cit., p. 455.

divergencias confesionales porque solo dividían. Estaba de acuerdo con que la educación debía formar en valores cristianos, pero eso era tarea de los profesores.[79]

La DC perdió la presidencia y los conservadores la batalla de la confesionalidad porque la educación pública fue laica. Lo interesante para nuestro argumento es constatar la importancia que adquirió la educación en la reorganización política de un catolicismo menos uniforme, a veces confrontacional entre una política de avanzada social, y un conservadurismo que insistió en la privatización espiritual de la religión.[80]

Conclusión

A mediados del siglo XX, la política educacional de los gobiernos radicales a favor de subvenciones a la educación particular renovó la vieja discusión entre libertad de enseñanza y Estado Docente, abierta en Chile desde la conformación del Estado republicano en el siglo anterior. El interés historiográfico de analizar este conflicto en relación a la reestructuración de los partidos católicos ocurrida a partir de 1930, abre nuevas perspectivas interpretativas que se enfocan en las zonas doctrinarias de contacto al interior del catolicismo, y no solo en sus quiebres. Entre los nuevos partidos social cristianos, el sector tradicionalista y la jerarquía eclesiástica, las pugnas internas no cuestionaron el consenso político de atrincherarse a favor de la educación, en la cual el catolicismo tenía vasta experiencia. En 1946 Gabriel González Videla recibió un Estado en quiebra, lo que constituyó un obstáculo infranqueable para financiar las políticas sociales.[81] En forma paralela al aumento de la demanda por educación se fue acumulando una deuda que dejó al Estado sin fondos para impulsar un programa nacional de educación. La política debió hacerse cargo; el socialismo de estado transó su ideología, y a través de la asignación de fondos cada vez más altos a los privados terminó fortaleciendo su presencia en la

[79] *El Diario El Ilustrado*, 24 de julio de 1960.

[80] Andrea Botto, *Controversias entre católicos: religión, política y sociedad en Chile, 1930-1962*, Santiago, Tesis para optar al grado de Doctor en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007, p. 332.

[81] Erika Grassau, Egidio Orellana, "Desarrollo de la educación chilena desde 1940", en *Boletín Estadístico de la Universidad de Chile*, vol. III, N° 1, Santiago, Instituto de Investigaciones Pedagógicas, 1959, pp. 49.

sociedad civil, ahora definida jurídicamente como 'cooperadora' de la labor educacional del Estado.

En la década de 1950 y 1960 fue un hecho insoslayable que los católicos, la Iglesia y sus nuevos partidos políticos, habían triunfado por sobre el Estado Docente en su tarea de fomento educacional. Quedaba la lucha contra la fiscalización. Estaban en juego los límites del Estado en la provisión de los derechos sociales, redefiniendo su relación con la sociedad. En consecuencia, la defensa de la libertad de los católicos se transformó en un espacio político sustantivo para aunar posiciones frente a la defensa de los derechos sociales en una sociedad plural. Hubo unanimidad en atacar el pretendido monopolio docente del Estado y en valorar a la educación como un derecho de los padres antes que estatal. Sin embargo, no se llegó a consenso en el carácter de la educación y la querella contra el laicismo contravino la unidad concitada en torno a las subvenciones. Mientras los conservadores más dogmáticos abogaron en la defensa de la confesionalidad, la Falange y el Partido Conservador Social Cristiano luchó por el pluralismo, cooperando a su unificación en la Democracia Cristiana y su separación definitiva del conservadurismo.

La revista *A Ordem* y la prensa católica en Brasil en la década de 1930

CÂNDIDO MOREIRA RODRIGUES

Introducción

En este artículo se reúnen investigaciones[1] que realicé sobre el pensamiento católico en Brasil en la primera mitad del siglo XX, en especial relacionadas con la prensa católica y la producción en torno al Centro Dom Vital y la revista *A Ordem* en la década de 1930.

El texto se estructura en cuatro partes: en la primera hay algunas consideraciones sobre el escenario brasileño al inicio del siglo XX, con eje en el comportamiento de la Iglesia Católica; en la segunda explico la creación del Centro Dom Vital, la revista *A Ordem* y la relación entre sus principales líderes, Jackson de Figueiredo y Alceu Amoroso Lima; luego trato de forma breve las dos matrices políticas de la revista *A Ordem* (Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés), que sostienen su ideario; y en la última parte abordo de qué manera Alceu Amoroso Lima, líder de los intelectuales católicos relacionados con la revista *A Ordem*, utiliza las páginas de este periódico para tratar el tema del comunismo.

La revista *A Ordem*, creada a fines de la década de 1920, se constituyó en el lugar privilegiado de los debates sobre algunas de las cuestiones que el laicado y la jerarquía católica de Brasil consideraban centrales. Entre ellas, se destacan la "crisis" que comenzó en esa época y que cuestionó el binomio liberalismo / democracia y el ascenso de los regímenes extremistas.

En un estudio reciente, Guilherme Arduini explica el papel desempeñado por Don Sebastião Leme, Jackson de Figueiredo y Alceu

[1] Entre otros se puede consultar: Cândido M. Rodrigues, *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*, Belo Horizonte, Autêntica/Fapesp, 2005.

Amoroso Lima en la concepción, creación y conducción del Centro D. Vital y de la revista *A Ordem*. Al volver a la historiografía sobre el tema, el autor revela los meandros del medio intelectual católico a partir de estos locus privilegiados, espacios mediante los cuales el catolicismo institucional y laico se expresó en el escenario de entreguerras. Como afirma el autor, los proyectos estaban bien definidos.

> Se trataba de encaminar dos proyectos de intervención en la escena intelectual brasileña del período. Por un lado, estaba el deseo de la figura eclesiástica más importante del período, el entonces arzobispo adjunto Sebastião Leme, que pretendía unir a un batallón de escritores para defender los puntos de vista de la Iglesia católica en Brasil. Del otro lado, Figueiredo quería hacer de la revista la trinchera de la defensa de un nacionalismo que pudiera reafirmar la tradición católica y pacífica y justificara la condena irrestricta de todas las revueltas sociales y del modernismo literario (...). La presencia de Sebastião Leme se sintió otra vez al elegir al sucesor de Figueiredo: Alceu Amoroso Lima. Aunque se lo pueda considerar un neófito por haber asumido la fe católica pocos meses antes, se consagró como un crítico literario capaz de aumentar el prestigio de *A Ordem* y su proyecto de valorización de los aspectos religiosos de la cultura nacional.[2]

Vale la pena mencionar que los proyectos de muchos exponentes de la Iglesia Católica se formulan a partir de cuestiones que a veces son comunes a otros países de América del Sur. Por ejemplo, algunos autores como Boris Fausto y Fernando Devoto señalan, entre otras cosas, el papel que ocupó la Iglesia Católica en las primeras décadas de la república. Demuestran que una de las áreas en las que se puede encontrar las mayores semejanzas entre Brasil y Argentina es en la Iglesia. Según estos autores, la semejanza se debe, entre otros factores, a la naturaleza del régimen liberal en vigor en ambos países y al hecho

[2] Guilherme R. Arduini, "O Centro D. Vital: Estudio de caso de un grupo de intelectuales católicos en Río de Janeiro entre los años 1920 y 1940", en Cândido M Rodrigues y Christiane J. De Paula (eds.), *Intelectuais e militância católica no Brasil*, Cuiabá, EdUFMT, 2012, pp. 41-70.

de que la organización eclesiástica haya seguido de forma directa las determinaciones del Vaticano. En Brasil, la ruptura formal del Estado con la Iglesia en 1891, al mismo tiempo que impuso restricciones a su poder, la obligó a reorganizarse a partir de una reconstrucción institucional que implicó el refuerzo de la jerarquía, la ampliación de la diócesis y la llegada de clero extranjero y la consecuente "influencia" de Roma en el medio institucional.[3]

Luego de un período de dificultades, la Iglesia Católica se relacionó más con la elite política brasileña, algo que también sucedió en Argentina, con algunas diferencias. En Brasil, las autoridades del gobierno "le dieron un trato casi oficial a las efemérides de la tradición católica" y, por otro lado, la Iglesia integró asociaciones obreras católicas –aunque en menor medida que en Argentina– en los centros urbanos más grandes. Esto, en gran parte, chocó con los intereses del gobierno. A "nivel provincial y local", la Iglesia Católica tuvo un papel central en la mediación de conflictos entre "facciones oligárquicas" y también desempeñó funciones simbólicas en el medio político.

Como afirman Fausto y Devoto, en el contexto de la Primera República "aumentó la cantidad de intelectuales católicos que formularon un consistente pensamiento espiritualista-conservador, respetando las directrices del Vaticano". En este ambiente surgen en Brasil la revista *A Ordem* (1921) y el Centro Dom Vital (1922), bajo la dirección de Jackson de Figueiredo y más tarde de Alceu Amoroso Lima. En Argentina aparece la revista *Criterio* (1928).[4]

De forma resumida, desfilan por el escenario de las primeras décadas del siglo XX nombres como Alceu Amoroso Lima, Jackson de Figueiredo, Leonel Franca, Don Leme y muchos otros que logran consolidarse como intelectuales. Al inicio de 1920, Alceu Amoroso Lima entra en conflicto directo con quienes integran el liderazgo del movimiento modernista. En aquel momento, obtiene notoriedad como crítico literario y articula su medio de sociabilidad. Más tarde lo expande al convertirse al catolicismo.

En las décadas de 1930 y 1940, Brasil pasa por un momento muy fecundo en el campo cultural, como lo demuestra, por ejemplo, el sur-

[3] Boris Fausto y Fernando J. Devoto, *Brasil e Argentina. Um ensaio de história comparada (1850-2002)*, São Paulo, Editora 34, 2005, pp. 214-217.

[4] Boris Fausto y Fernando J. Devoto, *Brasil e Argentina. Um ensaio,* ob. cit., pp. 218-219.

gimiento de algunas revistas y suplementos literarios. Surgen destacados autores que analizan la realidad social con intensidad, entre los cuales se puede mencionar a Gilberto Freyre, Artur Ramos, Sérgio Buarque de Holanda, Fernando de Azevedo y Caio Prado Júnior. Las facultades de filosofía ejercen un papel importante en la formación de los cuadros de la intelectualidad brasileña. Se afirma también el movimiento editorial y camina rumbo a su independencia de las empresas extranjeras. Además se consolidan algunas publicaciones destacadas como la *Revista Nova*, la revista *A Ordem*, el *Boletim de Ariel*, *Lanterna Verde*, *Revista do Brasil*, el periódico literario *Dom Casmurro* y *Diretrizes*. El crítico literario Antônio Cândido advierte sobre la importancia desempeñada por los suplementos literarios publicados en los grandes periódicos, en los que "se manifiestan los críticos literarios de gran nivel, como Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima), Mário de Andrade, Sérgio Buarque de Holanda, Afonso Arinos de Melo Franco, Augusto Meyer, Barreto Filho, Olívio Montenegro, Astrogildo Pereira, Lúcia Miguel-Pereira, Álvaro Lins, Moisés Velinho, etc."[5]

Cabe destacar que en el escenario brasileño del período mencionado hubo un intento de volver a la llamada "filosofía del espíritu", al anti-materialismo, de recuperar el prestigio de la Iglesia Católica a partir del Neotomismo. En este contexto, aparecieron nombres como Jackson de Figueiredo, que lideraba a los intelectuales relacionados con *A Ordem*[6] y el Centro Dom Vital, que se consolidan de forma progresiva, especialmente a partir del intento de vincularse a lo que se denominó las "tradiciones nacionales". El estudio clásico de Francisco Iglesias es categórico al respecto.

> Jackson de Figueiredo cree, como Joseph de Maistre, en los "dogmas nacionales", fruto de una realidad, una conciencia nacional.
> Sin llegar al extremo del nacionalismo integral de Maurras, o al culto estetizante de la nación, típico de Barrès, cree en la idea de nación, en la medida en que esta posee un pasado común, tradiciones, creencias, valores y mitos, figuras y hechos que venera.

---

[5] Antônio Cândido y J. Aderaldo Castello, *Presença da literatura brasileira. História e Antologia. Modernismo*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964, t. III, pp. 29-30.

[6] A partir de 1928 pasa a ser dirigida por Alceu Amoroso Lima.

> Se trata de algo común entre los ideólogos de derecha, como se ve principalmente en Francia. Jackson de Figueiredo identifica el nacionalismo en Brasil con el pasado católico, una tradición que se ve amenazada por el protestantismo, por el yanqui, o por lo que se llama metequismo, la invasión de la masonería y del judaísmo del capital externo.[7]

Sérgio Miceli demuestra que, al inicio de 1920 la Iglesia Católica intensificó su política de ampliación de influencia en la sociedad, en particular a través de la "creación de una red de organizaciones paralelas a la jerarquía eclesiástica y administradas por intelectuales laicos". Este autor señala que

> la amplitud de este proyecto no solo se planeó según las directrices del Vaticano, que se preocupó por apoyar el surgimiento de los movimientos obreros de izquierda en Europa, sino también por la toma de conciencia del episcopado brasileño ante la crisis en la que se encontraban los grupos dirigentes oligárquicos. [8]

Miceli analiza también las relaciones entre la Iglesia y el medio intelectual. Estudia de qué forma se establecen estas relaciones mediante un aparato institucional considerable, que se pone en práctica en la acción de la revista *A Ordem* del Centro Dom Vital; de la revista *Festa*, del Instituto Católico de Estudios Superiores, y de la Editorial Agir. Más tarde, aproximadamente en 1935, estos cuadros se suman al movimiento de la Acción Católica. A este "circuito de instituciones", la Iglesia agrega la *Revista Brasileira de Pedagogia*, con el principal objetivo de utilizarla para combatir la influencia de los métodos pedagógicos norteamericanos en Brasil. Como señala Miceli en un análisis más profundo, este aparato constituye "una prolija literatura de proselitismo subsidiada por la Iglesia"[9].

En este contexto de cambios sociales, políticos, religiosos y culturales, en las primeras décadas del Brasil del siglo XX la revista *A*

---

[7] Francisco Iglesias, "Estudio sobre el pensamiento reaccionario: Jackson de Figueiredo", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. II, núm. 2, 1977, p. 148.

[8] Sérgio Miceli, *Intelectuais à brasileira*, São Paulo, Cia das Letras, 2001, p. 127.

[9] Ídem, p.129.

Ordem sirve como un canal de expresión del ideario de gran parte de los católicos laicos y también de la jerarquía.

La elite intelectual católica y la revista *A Ordem*: Jackson de Figueiredo y Alceu Amoroso Lima

La embestida de la Iglesia Católica al inicio del siglo XX para intentar retomar su influencia en la sociedad brasileña se fortalece también por medio de las acciones de una elite intelectual católica que en 1920 contó con el liderazgo de Jackson de Figueiredo y más tarde de Alceu Amoroso Lima, ambos responsables de la conducción de las actividades "laicas" de interés de la Iglesia. Ambos dirigieron el *Centro Dom Vital* y la revista *A Ordem* y, más tarde, Alceu Amoroso Lima organizó la Acción Católica, la Liga Electoral Católica, el Instituto Católico de Estudios Superiores y otras agrupaciones. La relación entre estos dos intelectuales, sus aproximaciones y distanciamientos, y la relación con el cardenal Don Leme constituyen un capítulo importante para comprender mejor el movimiento intelectual católico laico en Brasil en las primeras décadas de la república y el consiguiente empeño de la Iglesia en fortalecer sus bases, partiendo de una *reacción* intelectual.

En el proceso que condujo a la instalación de la república en Brasil, la Iglesia pasó por cambios que contribuyeron a la "construcción institucional" atendiendo, por un lado, a las directrices de la Santa Sede relacionada con los embates del siglo XIX y, por el otro, "a los desafíos organizativos y los condicionantes políticos que tuvo que enfrentar en el interior de la sociedad brasileña".[10] Este proceso estuvo condicionado por la dependencia a la postura de la Santa Sede, que condenaba todo lo que definía como los errores de la modernidad, entre los que citaba al racionalismo, la libertad de prensa, la libertad de religión, la masonería, el comunismo y la separación entre la Iglesia y el Estado. Pero la Santa Sede también vislumbraba las nuevas demandas del siglo XX y por eso intentó acercarse al Estado, para lo que contó con el crucial acompañamiento de los intelectuales. En este contexto, tanto Jackson de Figueiredo como Alceu Amoroso Lima desempeñaron un papel central como organizadores de los cuadros intelectuales en defensa de los principios católicos.

---

[10] Sérgio Miceli, *A Elite Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1988, p.11.

A este movimiento de crítica al mundo moderno, de fortalecimiento de la política "ultramontana", en el que se reivindicó como punto central el refuerzo del poder de Roma y del poder papal, se aliaron distintas iniciativas con el objetivo de fortalecer la organización de la Iglesia en el ámbito mundial. Se dieron algunas modificaciones en las antiguas órdenes religiosas, un empeño mayor en los trabajos misioneros, como el intento de nacionalizar el clero, la reformulación del apostolado y una inversión en el área de educación, etc. Mientras que ocurrían estas embestidas a la ampliación y afianzamiento de su presencia en el mundo, la política de la Iglesia Católica en Brasil se dirigió en el sentido de "afirmar una sólida alianza político-doctrinaria con los sectores de los grupos dirigentes favorables a las pretensiones católicas, que conocían la colaboración ideológica eficaz que la Iglesia podía utilizar para la consolidación del nuevo orden social y político".[11]

Luego de la instauración de la república, la Iglesia se encontró con la necesidad de definir de forma urgente un "modelo organizativo propio", que pudiera reunir las condiciones para fomentarse desde el punto de vista material y financiero, así como doctrinario. Esto significó el desarrollo de actividades para conseguir recursos financieros y recuperar sus propiedades, iglesias, residencias, conventos, etc. Dentro de este movimiento, los líderes de la jerarquía se aproximaron a los representantes del laicado católico, con el objetivo de, por medio de ellos, "negociar mejores condiciones para la concesión de subsidios de todo orden por parte de las autoridades públicas del nuevo régimen". Con el apoyo laico, la Iglesia pudo hacer valer sus intereses políticos dentro del régimen republicano recién instalado, en particular en la prestación de servicios educativos a las elites, con mayor expresión en la enseñanza secundaria, especialmente en la década de 1930.[12]

La desvinculación a nivel institucional del Estado, a partir de la instauración de la república liberal, no supuso para la Iglesia un perjuicio ni se tradujo en un alejamiento del poder político y del medio social. Al contrario, Sérgio Miceli demuestra que el "distanciamiento" del Estado, en 1889, le impuso la necesidad de reorganizarse institucional y autónomamente. Más tarde, alrededor de 1920, la Iglesia contó para eso con el apoyo decisivo de sectores laicos de la sociedad junto con el

[11] Idem, pp. 12-15.

[12] Idem, pp. 19-23.

campo político, con ejemplos notables y los intelectuales relacionados con Jackson de Figueiredo y Alceu Amoroso Lima, bajo la orientación de Don Leme. Esto pone en duda las ideas de la historiografía que le atribuye una "precaria visibilidad política" e institucional a la Iglesia católica en las primeras décadas de la república.[13]

Las relaciones entre Jackson de Figueiredo y Alceu Amoroso Lima se establecieron junto a distintos intelectuales laicos. Al inicio se aproximaron a los que se llamaron "los pioneros del Centro Dom Vital", que fueron Perilo Gomes, Jônatas Serrano, Tasso da Silveira, Hamilton Nogueira, Heráclito Sobral Pinto, Everardo Backheuser, Gustavo Corção, Wagner Antunes Dutra y, más tarde Fábio Alves Ribeiro, Murilo Mendes y muchos otros. La acción de las agrupaciones mencionadas antes y después de los respectivos intelectuales se dio en gran parte del siglo XX, y la década de 1930 fue el punto decisivo de donde partieron las directrices de la jerarquía católica, con el objetivo de organizar la acción del laicado. La organización se orientó rumbo a una contribución efectiva para acercar a la Iglesia con el poder político y lograr una acción más intensa en los distintos sectores de la sociedad brasileña. Esto sucedió, aunque gran parte de los obispos tuviera la intención de que el apoyo de los intelectuales laicos se restringiera a concretar el principio cristiano en la orientación de la acción del Estado.[14]

En las dos primeras décadas del siglo XX, se puede afirmar que Jackson de Figueiredo fue en Brasil uno de los principales autores considerados como los padres del pensamiento conservador de fondo tradicionalista o contrarrevolucionario europeo. Sus principales exponentes fueron Edmund Burke, De Bonald, Donoso Cortés y, particularmente, Joseph de Maistre. Hay que señalar que las diferentes personalidades de Jackson y de Alceu Amoroso Lima y su diferencia al orientar el Centro Dom Vital y la revista *A Ordem*, cuando estuvieron bajo la dirección de uno y luego del otro, no reducen en nada la fuerte presencia de Jackson como uno de los mayores maestros de Alceu.

Contra el "comunismo marxista [y] el liberalismo burgués", vistos como ideologías destructoras o falsificadoras, Jackson de Figueiredo propuso una revolución espiritual, una reacción cristiana, y para eso contó con el apoyo de una elite intelectual católica, considerada res-

[13] Idem, p. 153.

[14] Riolando Azzi, *Os pioneiros do Centro Dom Vital*, Rio de Janeiro, EducaM/CAAL, 2003, p.10.

ponsable de la divulgación del mensaje evangelizador. Al actuar decisivamente en el campo político, Jackson de Figueiredo consideraba que la sociedad no era estática, pero no aceptaba su evolución ni su ruptura a través de una revolución. De ahí su gran crítica, que ya habían hecho los contrarrevolucionarios del siglo XIX en relación con la Revolución Francesa, a la idea de revolución.[15]

Jackson de Figueiredo se pronunció de forma directa contra el liberalismo y el socialismo, pero sobre todo combatió la idea de revolución. Francisco Iglesias recuerda que esta posición fue la primera manifestación del reaccionarismo en el país, considerando el hecho de que en Europa era el momento del ascenso de las ideologías de derecha, como el fascismo. Desde entonces, la obra de Jackson se transformó en Brasil en una expresión clara del pensamiento conservador, tradicionalista y hasta reaccionario. Este intelectual promovió una predicación considerada antirrevolucionaria, de derecha, fascista, y divulgó algunas ideas formuladas por teóricos de la contrarrevolución francesa, entre los cuales se encuentran Edmund Burke, Louis-Ambroise De Bonald, Joseph de Maistre[16] y Juan Donoso Cortés. Vale la pena recordar que, debido al carácter autoritario de su discurso, Jackson también ejerció influencia en los medios no católicos.

Para complementar los textos de Iglesias, hay que recordar que lo más correcto es afirmar que de Maistre fue un conservador contrarrevolucionario[17], porque pretendía mantener *A Ordem* pasando por una contrarrevolución, una reacción, y no simplemente evocando la tradición, como era el caso de Edmund Burke.

Las principales temáticas tratadas por Jackson de Figueiredo en sus obras son: el catolicismo (según él, la moral, el arte, la política, la sociedad y el pensamiento deben relacionarse con los valores católicos); la contrarrevolución (esta concepción afirma que una serie de factores contribuyen a la ruptura en el seno del catolicismo, que ayuda a entender los factores que conducen a una revolución, a un cambio abrupto

---

[15] Cândido M. Rodrigues, *A Ordem: uma revista*, ob. cit., São Paulo, Fapesp/Autêntica, 2005.

[16] Como afirma Iglesias, en Joseph de Maistre Jackson "verá la gran matriz del reaccionarismo. El tradicionalista francés es uno de los autores que el brasileño más leyó y asimiló: lo cita con frecuencia y todo el tiempo señala sus lecciones". Francisco Iglesias, "Estudio sobre el pensamiento reaccionario, ob. cit., pp. 120-121. Esta posición de Iglesias se debe relativizar, en especial en lo que respecta a la definición de de Maistre como tradicionalista.

[17] Al escenario procedente de la Revolución Francesa de 1789, es necesario oponer una reacción, o mejor aún, una revolución al contrario, para hablar en términos de Joseph de Maistre.

en la relación de la Iglesia con la sociedad); la Reforma, el racionalismo de Descartes, las ideas de la Enciclopedia, en consecuencia la Revolución Francesa y, finalmente, la corrupción de la autoridad bajo la primacía de la libertad y de la igualdad entre los hombres, el desorden total. Un Estado laico, indiferente a la religión, le abriría las puertas al liberalismo, luego al socialismo y por último al comunismo.

Uno de los temas más presentes en el ideario de Jackson de Figueiredo es el orden, en el sentido de que la falta de cumplimiento de los principios cristianos puede conducir a la falta de respeto del orden en todos los campos y llevar la sociedad a un estado de confusión en sus relaciones y a una "falsa noción de igualdad". También se encuentra la cuestión de la autoridad, ya que su debilitamiento conduce a un estado caótico y anárquico, que solo mejora al restablecer el orden con una mano fuerte y autoritaria. Hay que recordar que este autor condiciona el "orden intelectual, así como el social y el político" a la moral cristiana católica; y por eso condena lo que considera la inmoralidad reinante en la sociedad brasileña de las dos primeras décadas del siglo XX.[18]

De esta manera, gracias al contacto con Jackson de Figueiredo, Alceu se convirtió al catolicismo y, a partir de esto, hizo aflorar en su propio pensamiento algunos conceptos del orden conservador (autoridad, orden, jerarquía), que discutió bastante con Jackson durante sus debates y luego adquirió en algunas lecturas sugeridas por su amigo.

Al estudiar el pensamiento de Jackson de Figueiredo, observamos que su acción fue crucial en la constitución y la consolidación de algunas propuestas alrededor de un laicado católico presente en la escena política de 1920 y las décadas posteriores. Su importancia fue central en el proceso que culminó con la conversión de Alceu Amoroso Lima al catolicismo en 1928. Gran parte de sus ideas, principalmente las nociones de tradición, autoridad, la crítica a la Revolución Francesa y los conceptos de jerarquía y orden, proviene de pensadores como Joseph de Maistre. Gracias a Jackson, este ideario llegó a Alceu Amoroso Lima y, en consecuencia, a toda una elite intelectual católica brasileña.

Luego de un tiempo de relación, de intercambio de correspondencia y de discusiones, Alceu se convirtió al catolicismo y durante ese proceso se mantuvo en contacto con los escritos de algunos autores conservadores que Jackson le recomendó. En este sentido, este último

[18] Francisco Iglesias, "Estudio sobre el pensamiento reaccionario, ob. cit., pp. 146-148.

utilizó como argumento para convencer a Alceu un discurso constituido por elementos procedentes de las ideas contrarrevolucionarias y, muchas veces, le señaló la lectura de algunos estudiosos en particular, como el caso de de Maistre.[19]

En la conversión de Alceu Amoroso Lima al catolicismo hay un proceso de convencimiento y de discusión entre él y Jackson. Las discusiones entre ambos suceden en el período que va desde 1919 hasta fines de 1928, mediante una correspondencia que abarca 123 cartas enviadas por Jackson a Alceu y 121 de respuesta, enviadas por Alceu a su amigo pernambucano. Al final de este proceso, después de muchas discusiones de fondo teológico, de conflictos internos y de nuevas lecturas, Alceu se convirtió al catolicismo y a partir de entonces (el 18 de agosto de 1928) se transformó en el líder intelectual laico más importante de la Iglesia Católica, por lo menos durante los cuatro decenios siguientes del siglo XX.

Por otro lado, para comprender mejor el marco político brasileño e institucional de la Iglesia Católica en las primeras décadas del siglo XX y las relaciones entre los dos grandes responsables de la organización de los intelectuales católicos, inclusive sus procesos de conversión religiosa, es necesario recordar que el ideario político religioso que los referencia, así como el conjunto de la revista *A Ordem*, posee una base polifacética en los exponentes europeos del conservadurismo, entre los que se encuentran Edmund Burke, Louis-Ambroise de Bonald, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés. Para seguir los objetivos de este texto, nos detendremos en de Maistre y Cortés.

Matrices políticas de la revista *A Ordem*: la prensa institucional de los intelectuales católicos

De Joseph de Maistre a Juan Donoso-Cortés

En el artículo "Joseph de Maistre: ensayo sobre el pensamiento reaccionario", publicado originalmente en 1957, el filósofo Émile M. Cioran ofrece elementos importantes para analizar el ideario conservador tradicional o contrarrevolucionario, también llamado reaccionario. Examina en especial la ideología de Joseph de Maistre.

[19] Especialmente: Joseph de Maistre, *Du Pape*, Paris, Charpentier Librarie-Éditeur, 1860. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, en Joseph de Maistre, *Oeuvres Complètes*, Génova, Slatkine Reprints, 1979, t. I.

Cioran establece una interesante distinción entre el pensamiento reaccionario y el revolucionario. Le atribuye al primero un carácter muchas veces interesado, que explota las verdades metafísicas y la intimidad del ser humano, con el fin de "revelar su terror". Cioran caracteriza al segundo tipo de pensamiento, el revolucionario, como "más generoso, porque es más ingenuo" y se distingue por un principio de "ruptura de la identidad y de la monotonía". En cierto sentido, esta misma corriente revolucionaria, como afirma Cioran, "solo idolatra el devenir hasta la instauración del orden por el que se debatió", porque solamente el momento prerrevolucionario goza de un estado realmente revolucionario, ya que es ahí cuando los partícipes de la elaboración de la acción revolucionaria tienen en mente tanto el culto del futuro como el de la destrucción y de este modo proyectan las posibilidades que trascienden a la historia y superan su espacio. Pero este pensamiento revolucionario, en el mismo instante en el que se instala "retorna y se confirma, prolongando el pasado, sigue su rutina". De acuerdo con este filósofo, esto sucede, de forma más visible, en la medida en que la ideología revolucionaria utiliza los mismos medios adoptados por la reacción que, por casualidad, habían sido objetivo de su condena anterior. Así, Cioran ejemplifica este comportamiento y afirmaba que no había ni un solo anarquista que no escondiera "en lo más profundo de sus revueltas a un reaccionario" esperando el momento del caos revolucionario para transformar el ímpetu en autoridad y dejar de solucionar los problemas hasta entonces cuestionados.[20]

Por otro lado, Cioran señala que el pensamiento reaccionario y teocrático, obviamente distinto al revolucionario, se fundamenta tanto en el desprecio por el hombre como en el temor hacia él. Este postulado se fortalece sobre todo por la idea de que el hombre se había corrompido demasiado como para "merecer la libertad" y que, por eso, la utilizó "contra sí mismo". Afirma que para "remediar su desgracia", este hombre reaccionario cree que es necesario hacer que "las leyes y las instituciones" se apoyen "sobre un principio transcendente, de preferencia sobre la autoridad del antiguo 'dios terrible', siempre listo para intimidar y desalentar las revoluciones".[21]

[20] Emile M. Cioran, *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, Rio de Janeiro, Rocco, 2000, pp. 18-31.

[21] Emile M. Cioran, idem, p. 23.

La cuestión de lo "divino" también es relevante para comprender el pensamiento contrarrevolucionario, en especial de Joseph de Maistre, para quien la constitución, la soberanía, la monarquía hereditaria, el papado y la autoridad consolidada son frutos de una obra divina[22]. Las demás cuestiones son expresiones de la obra humana y, por lo tanto, despreciables y simples señales de la miserabilidad. La guerra –que él identifica con la Revolución Francesa– posee determinado carácter divino, en la medida en que representa la expiación y la redención de los pecados.

Para el español Juan Donoso-Cortés –considerado por Cioran como un "espíritu de segunda categoría"–, la guerra también tiene un carácter especialmente divino, pero en el sentido de que siendo obra de Dios, de la providencia, solo puede traer buenos frutos, dado que no se encuentra bajo el dominio del hombre.[23]

La unidad y la idolatría del inicio y del origen son los temas centrales en el pensamiento conservador de fondo contrarrevolucionario. En este sentido, la historia es producto de una "identidad deshecha, de una ruptura inicial, fuente de lo múltiple, fuente del mal"; solo por el desvío del mal y del pecado se vuelve a la unidad perfecta de la era paradisíaca. En de Maistre, la obsesión por la unidad[24] es una cuestión central y se presenta, en primer lugar, desde un aspecto metafísico: una especie de triunfo sobre la división, el pecado y el mal. En segundo lugar, se presenta bajo el prisma histórico y prima debido a la instauración efectiva del catolicismo sobre "las tentaciones y los errores modernos", lo que significa afirmar "la unidad a nivel de la eternidad y a nivel del tiempo". Esta forma de comprensión no ofrece un espacio para quebrar el orden establecido ni para innovar y por eso no percibe, como afirma Cioran, que la "herejía representa la única posibilidad de revigorizar las conciencias, que al sacudirlas las preserva del letargo en el que las

[22] Jackson de Figueiredo, y después Alceu Amoroso Lima, se apropian de algunas cuestiones sobre la autoridad y la tradición. Las discusiones entre estos dos pensadores se establecen, sobre todo, por medio de cartas.

[23] Emile M. Cioran, *Exercícios de admiração*, ob. cit., pp. 9-10.

[24] En el siglo XX la derecha, principalmente la que gira alrededor de la *Action Française* de Charles Maurras, utiliza la cuestión de la "unidad" para fundamentar su defensa del nacionalismo. Esto sucede, en especial, donde el autoritarismo y el totalitarismo florecen. En 1930 Jacques Maritain utiliza esta misma temática pero asociada al concepto de pluralidad y desde el punto de vista democrático. Alceu Amoroso Lima también tomó la cuestión de la unidad por un tiempo considerable, sobre todo en lo que concierne a la unidad nacional y, en este sentido, estuvo en sintonía con el discurso nacionalista del gobierno de Vargas.

introduce el conformismo que, si por un lado debilita a la iglesia, por el otro fortalece a la religión". Esto sucede, desde el punto de vista de Cioran, porque "solo se reza con fervor en las sectas, entre las minorías perseguidas, en la oscuridad y ante el miedo, es decir, en condiciones indispensables para el buen ejercicio de la piedad". Es interesante poder notar que la filosofía de la Restauración influirá en los pensadores de los más distintos matices: de Bonald sobre Balzac, de Maistre sobre Baudelaire, Donoso-Cortés sobre el jurista alemán nazi Carl Schmitt.[25]

Para Roberto Romano, los pensadores como Louis de Bonald y Joseph de Maistre constituyen las raíces de donde derivan las futuras concepciones de la política romántica autoritaria; sus discursos justifican a algunos teóricos que sostienen regímenes autoritarios y totalitarios, como sucede en el siglo XX, en el caso del jurista alemán Carl Schmitt[26], ligado al nazismo. Romano interpreta el surgimiento de la noción de comunidad, difundida en el siglo XIX, demostrando que fructificó gracias al autoritarismo del siglo XX, como los casos de Hitler, Salazar y Mussolini. Señala que la noción de comunidad surge como una alternativa en contra de la sociedad civil burguesa, que en la práctica se relaciona directamente con las formas de poder personal antes mencionadas, "destruyendo las garantías básicas de sobrevivencia libre simbolizadas en la Declaración de los Derechos Humanos". Romano considera que la "relativización absoluta del individuo", a partir de "su inserción en una comunión colectiva asegurada por la propaganda y el trabajo de los intelectuales orgánicos" deja en evidencia los límites "de las experiencias comunitarias realizadas a larga escala en el plano político", lo que termina siempre por borrar las diferencias en el interior de la vida pública "a fuerza de silencio o de la represión física directa sobre los oponentes".[27]

En el caso de Juan Donoso-Cortés[28], las temáticas de los contrarrevolucionarios se retoman en España, en la primera mitad del

---

[25] Emile M. Cioran, *Exercícios de admiração*, ob. cit., pp. 15-36; 45.

[26] Sobre este tema se puede consultar Cândido M. Rodrigues, *A Ordem: uma revista*, ob. cit.

[27] Roberto Romano, *Conservadorismo Romântico: origem do totalitarismo,* São Paulo, Unesp, 1997, p. 21. 2.ed.

[28] Nace en Badajoz (España) en 1808. En 1820 estudia en la Universidad de Salamanca y, más tarde, profundiza sus conocimientos de ética, lógica y metafísica. Es elegido diputado en 1837, cambia de orientación ideológica: de liberal a conservadora. En 1848 es nombrado miembro del Consejo Real. Sus escritos más polémicos fueron: *Discurso sobre la dictadura* (1849) y *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851). Es un vehemente adversario de la Revolución Francesa y de cualquier tipo de revolución, se convierte en referente de los teóricos de la dictadura. Muere en 1853.

siglo XIX. Al final de la primera mitad del siglo XIX, en un contexto de pérdida de prestigio de la Iglesia Católica, del resurgimiento de la Restauración y de los movimientos políticos antirreligiosos y proletarios, se retoman los temas de ideología contrarrevolucionaria, en gran medida en manos del político católico Juan Donoso-Cortés. Este pensador, en desacuerdo con los desdoblamientos del régimen republicano español, defiende el reinado del cristianismo (entiéndase como catolicismo) como el "remedio" contra la revolución, la depravación y el desorden humanos. Desde su punto de vista, los hombres deben ser recivilizados a partir del *espíritu cristiano medieval*,[29] ya que considera que la Edad Media es el período en el que la verdad y el orden reinan en la sociedad, bajo el dominio de la Iglesia Católica. Sin embargo, si para el establecimiento del orden y la seguridad en la sociedad es necesario elegir entre la dictadura de la insurrección del pueblo y la del gobierno, Donoso-Cortés no duda en optar por la segunda, a la que considera la "menos pesada".

El objetivo de este autor es demostrar que la Iglesia Católica en España es el polo de una síntesis entre la monarquía, la aristocracia y la democracia. No solo para él, sino para muchos representantes del pensamiento conservador, la Iglesia Católica se considera como el "modelo comunitario para controlar a la sociedad civil". De hecho, al considerar el panorama general de la Restauración, Cortés simpatiza con el absolutismo monárquico y deduce que este es el resultado "de la combinación y la alianza del principio democrático y del principio religioso personificados en el rey, en el sacerdote y en el pueblo, que constituyen una sola institución, compuesta por tres personajes sociales".[30]

Otro hecho muy importante enfrentado por los contrarrevolucionarios es la cuestión de la voluntad individual del soberano y de la voluntad general de la colectividad. La armonía social y una comunidad igualitaria pueden mantenerse con la condición de que las "últimas clases" no representen un peligro al orden político, con sus reivindicaciones de libertad[31]. Por lo tanto, afirma que:

---

[29] Más tarde, Jacques Maritain utiliza esta cuestión de la inspiración en el período medieval, pero solo en el sentido de tomar lo que se conoce como espíritu cristiano de la Edad Media, no su estructura organizativa.

[30] Juan Donoso-Cortés, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1970. t. I y II, p. 547.

[31] La condena de la libertad que expresan Burke, de Bonald, de Maistre y Donoso-Cortés es el pilar del ideario de Jackson de Figueiredo y, después, de Alceu Amoroso Lima hasta fines de 1930.

> Cuando llega para los pueblos la hora fatal de las revoluciones sociales y políticas; cuando quienes obedecen se rebelan en contra de los que mandan; cuando el mar furioso al que se llama multitud… rompe sus diques, azota las bases de los tronos vacilantes…, cuando el poder constituido y limitado desaparece de la sociedad… cuando el soberano y el súbdito se confunden en un naufragio común; cuando en este naufragio se pierden o se nivelan todas las jerarquías ¿no será necesaria la omnipotencia para salvar a toda la sociedad sacudida hasta sus cimientos?[32]

Al adoptar como justificación el contexto agitado en el que se encuentra no solo España, sino también Europa en general, Donoso-Cortés admite que la dictadura "en determinadas circunstancias" es un gobierno totalmente legítimo. Lo considera racional, tanto en la teoría como en la práctica, de modo que, si observamos a la sociedad, argumenta el autor, encontraremos "fuerzas invasoras" y "fuerzas resistentes". Si las primeras se expanden en la sociedad, las segundas también y, de forma práctica, se concentran en el gobierno de las autoridades y de los tribunales. Para reprimir a los invasores o revolucionarios, justifica el uso de la fuerza, inclusive con la instalación de un gobierno dictatorial.

> Cuando las fuerzas invasoras se reconcentran en asociaciones políticas, entonces necesariamente, sin que nadie lo pueda impedir, sin que nadie tenga derecho a impedirlo, las fuerzas resistentes por sí mismas se reconcentran en una mano.
>
> Esta es la teoría clara, luminosa, indestructible, de la dictadura.[33]

Es preciso resaltar que, evidentemente, para Donoso-Cortés no se trata de optar entre la libertad y la dictadura, porque "si es entre la libertad y la dictadura", afirma, "yo opto por la libertad". Se trata de optar entre la dictadura de la insurrección (del pueblo) y la del gobierno. En este caso, el autor opta por la dictadura del gobierno, "como menos cruel y menos asfixiante".[34]

---

[32] Juan Donoso-Cortés, *Obras completas*, ob. cit., t. I y II, p. 389.

[33] Idem, pp. 307-308.

[34] Idem, p. 322-323.

Al creer que la Iglesia Católica está encargada del principio de supremacía y ordenamiento sociopolítico –bajo el mando de la providencia divina–, condena el liberalismo porque considera que le atribuye más importancia a las cuestiones económico-políticas, en detrimento de las de orden religioso y social:

> El error fundamental del liberalismo consiste en no dar importancia sino a las cuestiones de gobierno, que, comparadas con las de orden religioso y social, no tienen ninguna importancia.
> […] No hay palabras en ningún idioma con las que encarecer la profundísima incapacidad y la radical impotencia de esta escuela.[35]

Ante estos hechos, Cortés afirma también que "el fin del socialismo es crear una nueva atmósfera social, en la que las pasiones se muevan libremente, comenzando por destruir las instituciones políticas, religiosas y sociales que las oprimen".[36]

Sobre la base de este ideario conservador, tradicionalista o contrarrevolucionario, la revista *A Ordem* y el conjunto de intelectuales que la componen formulan líneas de acción político-religiosas en la sociedad brasileña.

A Ordem, el líder católico Alceu Amoroso Lima y el anticomunismo

Los escritos de Alceu Amoroso Lima, editor jefe de la revista *A Ordem* luego de la muerte de Jackson de Figueiredo, expresan esta ideología conservadora en gran parte de los años 30, que defiende a la autoridad en contra de la libertad, critica a la revolución, al comunismo y a los ideales de igualdad social y apoya la primacía de la jerarquía. Al inicio de la década de 1940, estas posiciones cambian, junto con la línea editorial de la revista. Veamos entonces en esta parte final cómo Amoroso Lima desarrolla su pensamiento sobre el comunismo y el anticomunismo en este periódico de amplia circulación nacional y de expresión del ideario católico.

[35] Idem, p. 599.

[36] Idem, p. 612.

En el artículo "La iglesia y el momento político", Alceu Amoroso Lima expone su posición sobre lo que serían las fuerzas políticas frente a las que la Iglesia se encuentra a mediados de 1935: el gobierno constituido y la oposición política a este gobierno, el integralismo, la Acción Imperial Patrianovista y la Alianza Nacional Libertadora.[37]

En este momento, Alceu Amoroso Lima interpreta la constitución del gobierno de Vargas como el fruto del retorno del país al "orden jurídico", como un régimen democrático cuyo objetivo es, por sobre todo, "consolidar el orden constitucional y reaccionar contra las tendencias revolucionarias". Para este autor, el gobierno en cuestión tiene una "tendencia" a "defender el orden [...] público y restaurar el orden administrativo". Por otro lado, en relación con las demás fuerzas políticas que se presentan en la vida pública brasileña, concuerda con la posición del gobierno de condenarlas, tanto a las de izquierda como a las de derecha. Clasifica la relación del gobierno de Vargas con la Iglesia y el catolicismo como del "más fuerte respeto a las aspiraciones del pueblo y a los derechos de la conciencia religiosa y de la tradición nacional", lo que puede observarse, según él, a través de la aprobación del programa de la Liga Electoral Católica en las elecciones de 1934. Por esta razón, se procesa el restablecimiento de las relaciones jurídicas entre el Estado y la Iglesia, en sus palabras, "pasan del régimen de separación al de cooperación [...]".[38]

Como señala Amoroso Lima, la oposición a Vargas en 1935 estaba representada, de un lado, por los elementos políticos oriundos de la Revolución de 1930 que se habían separado del gobierno y, por otro lado, por "elementos de la Primera República [...] que surgen de nuevo" y que no se oponen a la Iglesia porque la reconocen como "la fuerza moral y social". En 1935, este pensador se muestra a favor del Integralismo, una opinión que luego cambia. Más tarde, comienza a definir la Acción Integralista como un grupo de "extrema derecha" procedente de la Revolución de 1930 y se refiere a su programa como fruto del espíritu que había llevado, por ejemplo, al fascismo a consolidarse en Italia, al hitlerismo en Alemania y al Estado Nuevo en Portugal. Alceu le atribuye al movimiento Integralista un carácter de "renovación en la

---

[37] Tristão de Athayde, "A igreja e o momento político", *A Ordem*, Rio de Janeiro, núm. 65, pp. 5-14, julio de 1935.

[38] Idem, pp. 5-6.

política brasileña", con bases fundadas en el espíritu del siglo XIX con un sentido nacional anti-regionalista y también opuesto al marxismo. El Integralismo se constituye de grupos revolucionarios provenientes también de la Revolución de 1930, compuesto por muchos católicos que, desde su punto de vista, aceptan un acercamiento a la doctrina social católica y la defensa de muchos de sus principios.[39]

En el ambiente político de 1935, Amoroso Lima define su posición ante otro movimiento que deseaba que se restableciera el régimen monárquico en Brasil, sobre todo amparado en la idea de la tradición y en un corporativismo de cuño católico. Según el análisis de Lima, la Acción Imperial Patrianovista era un movimiento formado por pequeños grupos de intelectuales de San Pablo, Río de Janeiro y Recife que no se integraban a las masas ni a la clase media y por eso no contaban con las fuerzas necesarias para componer cuadros políticos expresivos. En relación con la Alianza Nacional Libertadora, percibe que podía ser una gran amenaza a los intereses católicos. El peligro mayor de este movimiento residía en el hecho de que se constituía en un frente único de partidos y grupos de izquierda, de orientación marxista.[40]

Amoroso Lima señala algo que considera una incoherencia del Partido Comunista. En su análisis, mientras que perduró la "ilusión de Lenin y sobre todo de Trotsky de que la revolución se propagaría por el mundo", el Partido Comunista desarrolló la política de repeler "toda y cualquier alianza con los elementos de la izquierda moderada". En Brasil, esta táctica se había transformado de manera contradictoria, con una nueva orientación de los "agentes soviéticos" que realizaban alianzas. Esto se caracterizaba como la rendición de los dirigentes de la III Internacional a "los motivos del Sr. Luis Carlos Prestes". Según Amoroso Lima estas razones a su vez estaban orientadas, por la idea de mantener en el interior del partido las llamadas "organizaciones de 'puros'" y caminar rumbo a la realización de alianzas con otros grupos de izquierda, identificados entre los "más románticos y demagogos, como el Sr. Nicanor do Nascimento o Maurício de Lacerda" y también los "marxistas más evidentes como el Sr. Agildo Barata Ribeiro o el Sr. Francisco Mangabeira".[41]

[39] Idem, pp. 7-8.

[40] Idem, p. 9.

[41] Idem, p. 10.

Sobre la participación política de la Iglesia Católica en el escenario brasileño del momento, Amoroso Lima la clasificaba dentro de la lógica de acción relacionada con los principios de la Acción Católica, que no incluye la política partidaria. Desde su punto de vista, la intervención tendría que darse debido a la aplicación de los principios católicos en la vida política, "formando una conciencia cívica en los católicos, de modo que participen individualmente en los partidos o la vida pública del país". Sin embargo, esto no se constituye en un hecho para la formación de un partido o de una organización de carácter restricto. De este modo, al considerar que el papel de la iglesia en la sociedad es el de ofrecer una orientación moral y religiosa, Lima cree que todo lo que sea de su interés debe buscarse en la Liga Electoral Católica y la Acción Católica.

En este sentido, es aceptable que la Iglesia coopere con cualquier movimiento para introducir los principios católicos en la sociedad brasileña, excepto con la Alianza Nacional Libertadora, un movimiento identificado como el principal opositor de la Iglesia y de los intereses nacionales. En 1935, Amoroso Lima considera que el Integralismo es un movimiento más cercano a los católicos, pero advierte que si fuera necesario optar entre este y el gobierno, se pondría del lado de Vargas por ser el poder constituido.[42]

En síntesis, en el contexto agitado de 1935, defiende la idea de que el mejor remedio contra el comunismo y las agrupaciones de izquierda es la actuación oficial de la Acción Católica en el campo social, orientada a auxiliar al gobierno en la construcción de un nuevo período para la civilización, que se denomina Edad Nueva.

La aproximación de Alceu Amoroso Lima con el gobierno de Vargas fue tan significativa que ofreció una conferencia en la Escuela del Estado Mayor del Ejército, el 12 de octubre de 1935, con el título de "El socialismo", publicada en *A Ordem* de enero de 1936. Al comienzo, define al socialismo como un "conjunto de sistemas económico-filosóficos que atribuyen a la comunidad, con exclusión de los particulares, la propiedad de los bienes materiales y en especial de los bienes de producción".[43] También señala que existen distintas clases

[42] Idem, p. 10-13.

[43] Alceu Amoroso Lima, "O socialismo", *A Ordem*, Rio de Janeiro, núm. 71, p. 63, enero de 1936a.

de socialismo, desde el utópico hasta el anárquico, y considera que surgen contra el principio de autoridad, y su exponente más conocido era Bakunin. Considera que estas "clases" son el producto del individualismo y del terrorismo.

Existe el socialismo propiamente dicho, al que clasifica como sindicalismo / comunismo. De una forma más detallada, define un punto en común entre lo que llama las escuelas socialistas: "resaltan el elemento masivo o la colectividad, en contra del individuo o la persona".[44] En 1936, Amoroso Lima cree que el socialismo había surgido como un movimiento en contra del individualismo surgido de la Revolución Francesa, que pretendía sistematizar los campos político, económico y social, en contra de la tradición, la Iglesia y el Estado. En resumen, cuestiona la colectividad del comunismo en contra del individualismo del número, "una expresión abstracta de la colectividad popular que la democracia liberal exalta".[45]

Aquí se observa, una vez más, el elemento conservador en su discurso.[46] En general, cree que el socialismo es la hipertrofia de la colectividad, que se expresa en las tesis del antiespiritualismo, el antinacionalismo y el antifamiliarismo. Desde su punto de vista, las metas del socialismo son los siguientes puntos:

> El combate a toda la filosofía del espíritu, la negación directa o indirecta del alma humana inmortal (que es incompatible con la supremacía de la masa por sobre el hombre) y todo el orden sobrenatural de los valores. [...] El combate a la idea y al amor por la patria, substituida por la humanidad. Y, finalmente, la supresión de la familia, un medio de afirmación de la libertad del ser humano contra la tiranía de la masa o del estado, y su sustitución por la ideología de clase[47].

[44] Idem, pp. 63-66.

[45] Idem.

[46] Aquí se evidencia el acercamiento de Amoroso Lima en 1936, a los conceptos y posiciones de los autores conservadores, de la crítica a los valores que comienzan a ser señalados con la Revolución Francesa. Existe una semejanza con Juan Donoso-Cortés, que también critica al socialismo y afirma que: "El fin del socialismo es crear una nueva atmósfera social, en la que las pasiones se muevan libremente, comenzando por destruir las instituciones políticas, religiosas y sociales que las oprimen". (Cortés, *Obras completas*, ob. cit, p. 612).

[47] Alceu Amoroso Lima, "O socialismo", ob. cit,, p. 73.

Así, en esta interpretación peculiar del socialismo, Amoroso Lima desarrolla una crítica a las tesis del materialismo histórico y de la lucha de clases lanzada por "Karl Marx y su amigo Engels". Señala que las tesis materialistas son el fruto de las pasiones inferiores y de una táctica comunista formulada a partir de una "observación insuficiente de los fenómenos parciales de la sociedad". Desde su punto de vista, a partir de esta observación, los comunistas creen que al suprimir la pluralidad de clases se establece una sociedad más igualitaria. En otras palabras, considera que las ideas socialistas de ese momento parecen ser las mismas esperanzas e "ilusiones" de los liberales del siglo XIX y por lo tanto son amenazas que merecen la condena absoluta:

> No podemos aceptar al socialismo y mucho menos al socialismo integral. [...] El error del materialismo histórico y de la lucha de clases, y las exageraciones de otras tesis secundarias transforman al conjunto de doctrinas en un cuerpo peligroso de tratarse y que exige un examen muy cuidadoso de las teorías y [...] de las doctrinas destructoras de la patria.[48]

Sin embargo, la postura de Amoroso Lima sobre el socialismo / comunismo no se agota aquí. Para comprender la transformación en sus posiciones hay que seguir leyendo algunas páginas más de sus escritos. Un momento importante es después de la sofocación del intento de la toma del poder por parte de los comunistas en 1935. En su artículo "Educación y Comunismo", de mayo de 1936, opina sobre la "revolución de noviembre" y la cuestión educativa. Allí la referencia al pensamiento conservador fue explícita: como "afirma Bonald [...] durante las revoluciones, lo difícil no es tanto cumplir el deber sino saber dónde estaba".[49]

Además, en los momentos históricos de transición como el que la sociedad brasileña atravesaba "no era tan difícil combatir a los enemigos como revelarlos". Señala que el gran mérito de la Revolución de Noviembre de 1935 es haber revelado al país uno de los grandes enemigos que se debía combatir: el comunismo. Un enemigo peligroso,

---

[48] Idem, p. 77-78.

[49] Alceu Amoroso Lima, "Educação e comunismo", *A Ordem*, Rio de Janeiro, pp. 318-334, abril / mayo de 1936b.

en ese momento, porque defiende una "pedagogía soviética" en cuyo interior se encuentra la idea de construir "paladines del socialismo" al servicio del comunismo. En este sentido, Amoroso Lima señala que la pedagogía no tiene autonomía como ciencia y trabaja al servicio de un "estado totalitario comunista", con base en la "proclamación del odio y de la persecución" y en la "destrucción del cristianismo y de toda actitud religiosa como condición del progreso social".

Aunque en el documento "Educación y Comunismo" de 1936, se haya referido al filósofo Jacques Maritain, esto no expresa un cambio de posición en el campo de los valores progresistas/democráticos. Al contrario, afirma su simpatía y proximidad a las ideas de Maritain y la solidez del pensamiento conservador dentro de sí, sus compromisos con la Iglesia, los reveses, las reticencias de su parte a aceptar las posiciones más progresistas de Maritain. El peso de las ideas conservadoras y autoritarias de Alceu Amoroso Lima era aún muy fuerte en 1936 y le daba el tono a la línea editorial de la revista *A Ordem*.

Sin embargo, algunas de estas posiciones recién aparecen en 1939 y esto se puede observar en el texto de junio de ese año, que en principio se publica en los periódicos asociados y luego se vuelve a publicar en 1944 en la revista *Estudos sobre Jacques Maritain*, con el título de "Maritain y la civilización en peligro".[50]

Este texto surge de un análisis crítico de la obra *Le Crepuscule de la Civilization*, de Jacques Maritain. En este artículo se puede notar que el pensamiento de Amoroso Lima está cambiando en 1939. En especial en relación con el comunismo, pero con una visión sobre la libertad, la autoridad y la dictadura que se aleja de los principios democráticos/progresistas. Esto revela también los reveses y las dificultades de Amoroso Lima en adoptar rápidamente las posiciones de su maestro Jacques Maritain. No se trata de un atraso en las lecturas sobre Maritain, sino de las dificultades inherentes al proceso de cambio interior y exterior.

Al inicio, Amoroso Lima le atribuye a Maritain el mérito de haber disociado el tema de la cristiandad de la causa de quienes la defendían en ese momento, que eran los "totalitarios". El mayor mérito de Maritain, según señala Amoroso Lima, es haber demostrado a quienes

[50] Tristão de Athayde, *Maritain e a civilização em perigo. Estudos sobre Jacques Maritain*, Recife, Tradição, 1944, pp. 60-62.

habían sido engañados con las realizaciones materiales de las "dictaduras fascistas y nazistas" que las reacciones en contra del "socialismo ateo" contenían aspectos tan condenables como los principios del propio socialismo. Para Amoroso Lima, Maritain demostraba una mayor complejidad en la cuestión, ya que no se resumía en creer que siendo ateo el comunismo, los regímenes fascistas, hitlerista y franquista solo estarían integrados por el "elemento anticomunista", y por lo tanto, serían benéficos.[51]

El espíritu antidemocrático de Amoroso Lima se observa en 1939 cuando objeta la propuesta de Maritain y le imputa el "error" de haber juzgado a las dictaduras como un bloque. Señala que su propia vocación no es la de ser un dictador y que el espíritu totalitario es "detestable" y "deshumanizador". Sin embargo, la distinción que elabora entre lo que él llama dictaduras, revela algunos elementos de carácter autoritario y conservador en su postura. Esta constatación puede hacerse a partir de su análisis para diferenciar a Salazar y Vargas, y a Franco y Mussolini. Esta distinción caracteriza a cada uno de los regímenes por el trato dado a la Iglesia.

Por ejemplo, si en el "franquismo o en el salazarismo" había "elementos totalitarios", como señala Amoroso Lima, también era verdad que ambos representaban las "reacciones históricas" que iban al encuentro del "nuevo humanismo cristiano", como lo proponía Jacques Maritain. Otro ejemplo está en el hecho de que el propio Amoroso Lima menciona el apoyo que recibe la Iglesia del gobierno dictatorial portugués, donde el cardenal Cerejeira lidera la participación del movimiento de "renacimiento espiritual" de los católicos. Otro elemento que pone en evidencia la posición de Lima es su actitud al cuestionar si, existiendo una "democracia cristiana", ¿no podrían existir de la misma forma "dictaduras paganas" y "dictaduras cristianas?".[52]

En la respuesta que Amoroso Lima ofrece[53] sobre esta cuestión, explica que, siendo la "dictadura en sí... tan indiferente, filosóficamente, a la democracia", cabría entender que el gran secreto se encuentra

---

[51] Idem, p. 60.

[52] Idem, p. 61.

[53] Dígase, de paso, que es una interpretación equivocada de los escritos de Maritain. Consultar Cândido M. Rodrigues, "Da Ação Francesa ao humanismo integral: o filósofo Jacques Maritain na França das décadas de 1920 a 1940", en *Contemporâneos. Revista de Artes e Humanidades*. [online] Núm.4, mayo/octubre 2009ª, pp. 01-18.

en el "modo de predicar". Aunque haya advertido que el "peligro de la dictadura" era mayor que el de la democracia, porque esta en sí misma era "más débil y por lo tanto más efímera", demostró simpatía por la dictadura. Así, por más absurdo que parezca, defiende la idea de que si alguna "tergiversación" de la democracia no deshumaniza lo que tiene de más sano en su concepto real, de la misma forma los errores del totalitarismo y de las dictaduras no conducirían a los hombres a olvidar que ambos son, igualmente "tergiversaciones" del "más racional y cristiano de los conceptos sociales, el de la autoridad".[54]

Esta definición proviene de su creencia en la idea de que los conceptos de libertad y autoridad son complementarios, por lo tanto, irreductibles, y solo completados por la "justicia y por la caridad" pertenecientes a la Iglesia Católica. Para concluir, Amoroso Lima cree, en este contexto de 1939, que la esperanza de Maritain en la democracia norteamericana es prematura, porque, desde su punto de vista, Estados Unidos admite de forma negativa una "religiosidad eminentemente laica [...] vacía de todo contenido tradicional y positivo". Esto, bajo su punto de vista, es demasiado perjudicial. Entonces, se hace necesaria una acción de la Iglesia Católica, en el sentido de cristianizar a la democracia aún incipiente. Por lo tanto, para Amoroso Lima, esto podía observarse a partir de una mera comparación, desde el punto de vista intelectual, al evidenciar que los norteamericanos como Dewey son tan materialistas como el marxismo de los "rusos, el neo-hegelianismo gentiliano de los fascistas o la mitología neopagana de Rosemberg". Según su forma de ver, todo se resume en una herejía contemporánea que funciona debido a una escisión entre el orden natural y el sobrenatural y la "negación de este por aquel"; esto hacía que Amoroso Lima se expresara en los siguientes términos: "En este error fatal, derecha e izquierda, totalitarios y pluralitarios, comunismos, fascismos y democracias se encuentran y se igualan analógicamente".[55]

Esta postura antidemocrática de Amoroso Lima solo se puede analizar desde la lógica de la comprensión de los elementos conservadores y antidemocráticos de su pensamiento, como producto del contacto con el referente conservador de fondo tradicionalista y el de base contrarrevolucionario proveniente de las indicaciones de Jackson de

[54] Tristão de Athayde, *Maritain e a civilização em perigo*, ob. cit., p. 61.

[55] Idem, p. 62.

Figueiredo, de las lecturas de de Maistre y de los debates en el círculo de intelectuales de la revista *A Ordem*.

Sin embargo, a partir de la lectura de las obras de Maritain, luego de conocer las atrocidades de la II Guerra Mundial y al percibir la contradicción de la permanencia del régimen dictatorial en Brasil, Amoroso Lima comienza a ver al comunismo como un aliado contra el nazifascismo. Por cierto, lo más decisivo en su cambio de postura es el llamado propuesto por el propio Maritain en su obra *Cristianismo y democracia* de 1943, ante la alianza política de los Aliados con la U.R.S.S.

Al escribir *Christianisme et démocratie* (1943) Maritain cambia de postura, en especial, en relación con el comunismo, cuando comienza a ver de forma clara la posibilidad de convertir a los comunistas al sentimiento religioso cristiano. Para él, un pueblo podría ser desviado del "ateísmo y de los errores espirituales del comunismo" gracias a algunos cambios internos, por más difícil y dolorosa que sea esta "evolución". Afirma que hay esperanza en la "transformación espiritual del pueblo ruso" no por el comunismo en sí, sino debido a los "profundos recursos religiosos y humanos" de los que este pueblo dispone. Cree que existe la probabilidad de que una restauración general del pensamiento y de la acción democrática reintegrara la democracia a quienes se habían inclinado al comunismo. De este modo, podrían reintegrarse:

> [...] al respeto hacia las cosas del alma, al amor de la libertad y al sentimiento de la dignidad de la persona, no seguramente la ortodoxia marxista y la disciplina del Partido Comunista, sino numerosos comunistas de sentimiento y muchos para quienes la revuelta contra las injusticias sociales [los inclinaba al comunismo].[56]

Amoroso Lima entiende que en la obra *Christianisme et democratie* (1943) Maritain condena a los regímenes totalitarios e intenta la plausibilidad de la "sentencia bergsoniana de que la democracia" es en "esencia evangélica".

Maritain afirma que no es en las "alturas de la teología", sino en la profundidad de la conciencia y de la existencia profana que el cristianismo actúa como fermento, la mayoría de las veces incorporando "formas heréticas", que parecen negarse a sí mismas, pero que tienen

[56] Jacques Maritain, *Cristianismo e democracia*, Rio de Janeiro, Agir, 1957, pp. 94-95.

un gran éxito para cambiar la historia. Al considerar que el espíritu cristiano y la democracia se ven amenazados en su existencia "por enemigos implacables, fanáticos de la raza y de la sangre, del orgullo, de la dominación y del odio", es el momento de promover la fusión entre los pedazos de la llave del paraíso y los metales de la tierra. Al final, afirma:

> No le cabe a los creyentes totalmente fieles el dogma católico, le cabe a algunos racionalistas proclamar en Francia los derechos del hombre y del ciudadano. Cabe a algunos puritanos de América del Norte el último golpe contra la esclavitud. Cabe a los comunistas ateos abolir en Rusia el absolutismo del lucro privado.[57]

En esas circunstancias históricas, esto significa promover un acercamiento entre la democracia y el cristianismo, una posición distinta a la defendida hasta el momento, como se observa en la excepción que hace cuando comienza su explicación mas arriba. Aún más, lo que aquí se debe considerar es el impacto que les produce a los católicos del mundo la afirmación categórica de Maritain a favor de la democracia, que cita algunos eventos como la Revolución Francesa y la Revolución Rusa, episodios históricamente condenados por la Iglesia. Sin duda, esta postura clara y distinta de Maritain tiene efectos decisivos en el pensamiento y en la conducta de su discípulo y amigo Alceu Amoroso Lima y sobre la línea editorial de la revista *A Ordem*. Las nuevas posturas ante los comunistas son objeto de muchas críticas y debates en el núcleo de los intelectuales que actúan en la revista *A Ordem* y en el Centro Dom Vital.

De esta forma, en septiembre de 1945, Alceu Amoroso Lima considera a los comunistas como "compañeros de combate", pero mantiene con ellos una relación de completa autonomía y sigue con la idea de intentar convertirlos al catolicismo, adoptar con ellos la caridad, la justicia, la verdad y considerar –como sugiere Maritain– todas las actitudes violentas contra ellos como "reaccionarias" o neofascistas. Sobre todo las que tengan "metas de utilizar a los católicos para fines políticos de carácter totalitario de derecha".[58]

---

[57] Idem, pp. 45-47.

[58] Alceu A. Lima, "Comunismo, reacionarismo, integralismo", *A Ordem*, Rio de Janeiro, pp. 166-174, setiembre 1945.

Consideraciones finales

Intentamos presentar aquí algunos de los elementos que componen el contexto socio-político brasileño en las tres primeras décadas del siglo XX, destacando el papel que desempeñaron los intelectuales a cargo de los intereses de la Iglesia Católica, en especial los laicos. Los intelectuales que, guiados por Don Sebastião Leme, se alían a Jackson de Figueiredo y Alceu Amoroso Lima a favor del proyecto católico, utilizando la revista *A Ordem* como uno de sus locus privilegiados de discurso.

Como intentamos demostrar, la revista *A Ordem* fue el instrumento central de la intelectualidad católica del período, cuyas matrices políticas se remontan al ideario conservador del siglo XIX, a partir de algunos exponentes como Edmund Burke, Louis Ambroise de Bonald, Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés. Esta doctrina, en defensa de la autoridad, del orden y de la jerarquía, crítica de la revolución y la libertad, nacionalista, que gana eco junto a los intereses de esta elite intelectual católica se expresa, por ejemplo, en los escritos de Alceu Amoroso Lima sobre el comunismo.

Es interesante notar, como ya se demostró anteriormente en estos textos, que las posturas de la revista cambian con el escenario del nazi-fascismo y por la influencia de la filosofía de Jacques Maritain, en especial a partir de 1942. En síntesis, reafirmamos nuestra tesis sobre la revista *A Ordem* de que la línea editorial sufre una clara modificación después de 1942, debido al escenario de la guerra y gracias al cambio de orientación de la matriz político-filosófica: de conservadora a cercana a los ideales "progresistas". El líder Amoroso Lima es quien guía este cambio.

> Un cambio que integra un proceso histórico que evidencia, nacional y mundialmente, los conflictos del poder y por el poder, las ambiciones de los gobiernos totalitarios y autoritarios por el predominio de un pueblo sobre los demás y la concreción del ideal de voluntad única (totalidad) en una supuesta 'consonancia' con la idea de la existencia de una voluntad popular. [...] En fin, transformaciones en que participaron la revista y el conjunto de intelectuales que escribían en ella como agentes activos e influyentes en el medio intelectual, tanto religioso como

político, pasando de un discurso con elementos realmente conservadores a uno de esencia más democrática y pluralista. Un ejemplo notorio de esta situación es el cambio de visión en relación con el comunismo, la democracia y el movimiento Integralista, sin mencionar, aunque de forma tardía, la revisión de la postura en relación con la dictadura estadonovista.[59]

[59] Cândido M. Rodrigues, *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos*, ob. cit., p. 217.

Entre publicaciones y partidos: grupos político-intelectuales en el catolicismo democrático del Cono Sur

Argentina, Chile y Uruguay en la década de 1940[1]

MARTÍN VICENTE

El influjo de los conflictos que marcaron el mapa internacional de las décadas de 1930 y 1940 fue clave en el panorama político y cultural del Cono Sur. Dentro de las muy diversas formas de recepción que tuvieron el ascenso de los fascismos, la depresión económica originada en el crack de 1929, la Guerra Civil española, el inicio y desarrollo de la Segunda Guerra Mundial (con su dicotomización de espacios ideológicos) entre otros fenómenos que marcaron la etapa, la operada en los grupos político-intelectuales católicos fue sumamente peculiar. En primer lugar, los espacios religiosos de Argentina, Chile y Uruguay no eran uniformes, ni las relaciones de sus actores con el "afuera" del credo eran lineales. En segundo término, esos años marcaron una traslación de las problemáticas internacionales a los planos nacionales, caracterizada por la creación de redes y tematizaciones comunes de carácter trasnacional. Desde las primeras décadas del siglo XX, la región fue vista por diversos políticos, intelectuales y militantes como un marco de circulación de ideas, construcción de relaciones e intercambios.[2] En

---

[1] El trabajo de archivo en Chile y Uruguay de este artículo ha sido posible por la financiación de dos proyectos que integro, "Desafíos teóricos, historiográficos y didácticos del abordaje del pasado reciente en la Argentina" y "Una perspectiva de larga duración sobre las derechas en Argentina, Brasil y Uruguay (1918-1948". Agradezco a sus respectivos directores, Daniel Lvovich y Ernesto Bohoslavsky. Chiara Lorenzelli y Pablo Martínez Bengochea han sido generosos con mis búsquedas en el Instituto Humanista Cristiano Juan Pablo Terra en Montevideo, por lo que también les doy las gracias.

[2] Véase, entre otros, Eduardo Devés Valdés, *Redes intelectuales en América Latina. Hacia la constitución de una comunidad intelectual*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 2007; Carlos Altamirano, "Elites culturales en el siglo XX latinoamericano", en Carlos Altamirano

un espacio tan marcado por las condiciones internacionales como el del catolicismo, estas dinámicas aparecieron con especial fuerza. Para la década de 1940, diferentes grupos políticos e intelectuales crearon una serie de procesos de circulación de actores, ideas, publicaciones, que vincularon a los grupos católico-democráticos de estos países, al tiempo que los conectaban con otros puntos del continente y de Europa. En 1947, el encuentro demócrata cristiano en Montevideo, anticipado desde 1945 con el final de la contienda internacional, dio origen a la Organización Demócrata Cristiana de América, constituyendo un hito en las relaciones entre estos actores e institucionalizando la trama forjada en los años previos, con miras a conformar la Democracia Cristiana en la región.

Los años treinta y cuarenta fueron el epicentro de una renovación católica cuyo impacto proseguiría décadas después. Varios fueron los temas y conceptos sobre los cuales el nuevo humanismo construyó sus tópicos centrales: modernidad, laicismo, orden político, democracia, persona humana, entre otros, se polemizaron en Europa y estos debates tuvieron un profundo impacto en Latinoamérica. Los trabajos del filósofo francés Jacques Maritain aparecieron tanto en el eje renovador como en los debates que cruzaron a actores católicos de diversas tendencias ideológicas, tanto laicos como ordenados, e incluso convocaron a intelectuales y políticos ajenos al mundo de la fe, al tiempo que el francés trabó relaciones con varios de los referentes latinoamericanos que seguían sus ideas, e incluso polemizó con sus críticos. La recepción de Maritain se había originado en los años veinte, con sus trabajos circulando en los Cursos de Cultura Católica y su revista, así como en *Criterio*, en Buenos Aires o el Centro Dom Vital en Río de Janeiro y la revista *A Ordem*, tanto como en cátedras universitarias y en obras de ensayistas y publicistas confesionales.[3] En 1936, el mismo año en que dio inicio la Guerra Civil española, el filósofo editó *Humanismo Integral*, culminando su giro filosófico-político desde el tomismo ortodoxo a una posición renovadora del humanismo, pluralista y democrática. Ese año visitó la Argentina y la revista *Criterio*, órgano

(ed.), *Historia de los intelectuales en América Latina.* II. *Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo* XX, Buenos Aires, Katz, 2010; Olivier Compagnon, *América Latina y la Gran Guerra. El adiós a Europa (Argentina y Brasil, 1914-1939)*, Buenos Aires, Crítica, 2015.

[3] Véase Olivier Compagnon, *Jacques Maritian et l'Amerique du Sul: le modélemalgré lui*, París, Presses Universitaires Septentrion, 2003.

clave de la intelectualidad confesional en lengua castellana de la región, publicó una serie de polémicas entre intelectuales de los países del sur del continente sobre la obra del francés, que cruzó argumentos entre sus seguidores y críticos.[4]

En la sugerente interpretación de Olivier Compagnon, esta polémica estructuró un "antimaritainismo" donde el canónigo chileno Luis Arturo Pérez y el sacerdote argentino Julio Meinvielle fueron los nombres clave. Para el historiador francés las defensas de los intelectuales argentinos Rafael Pividal y Manuel Ordóñez en *Criterio* (donde también se publicó un documento colectivo de intelectuales uruguayos en defensa de las posiciones del ensayista francés) sentarían las bases de la estrategia continental de los seguidores del ensayista de Meudon.[5] Tras la contienda internacional Maritain fue designado embajador en el Vaticano, los partidos democristianos comenzaron a ser protagonistas centrales de la reconstrucción europea y la misma Santa Sede promovió la democracia desde el sonado discurso papal en la Navidad de 1944. Era, por lo tanto, un contexto internacional muy diferente al de los años previos, y allí las posiciones de los grupos de católicos democráticos procuraron fortalecer las posiciones sostenidas durante los años anteriores, buscando conformar un movimiento democristiano capaz de ser una alternativa política como en el Viejo Continente.

En este trabajo buscaremos realizar una lectura en cruce entre las experiencias de tres grupos político-intelectuales de Argentina, Chile y Uruguay, centrándonos en la década de 1940: los de las revistas *Orden Cristiano*, *Política y Espíritu* y el periódico *Civismo*, respectivamente, a fin de mostrar coincidencias, diferencias y vínculos. Tras describir brevemente el impacto en la región de la renovación católica y presentar a estos grupos, atenderemos a una serie de puntos en común así como de diferencias en sus posiciones, y marcaremos ciertas pautas de las circulaciones entre sus actores; posteriormente, avanzaremos sobre la reunión de Montevideo en 1947, observando cómo fue presentada en las publicaciones, abordando especialmente a las reflexiones en torno

[4] Sobre la visita de Maritain, véase Olivier Compagnon, *Jacques Maritain*, ob. cit. y José Zanca, "Jacques Maritain en Buenos Aires: la cita envenenada", en Paula Bruno (coord.), *Visitas culturales en la Argentina. 1898-1936*, Buenos Aires, Biblos, 2014.

[5] Compagnon hace una interesante comparación entre las posiciones políticas de Maritain y el sitio que ocuparon sus publicaciones en *Criterio*, donde destaca que hay un corte en 1937 tras las polémicas y una "reconciliación" en la segunda mitad de los cuarenta Olivier Compagnon, *Jacques Maritain,* ob. cit.

a la constitución del movimiento demócrata-cristiano, y analizando el caso argentino puesto que, al no haber logrado constituir un partido político como los de los países vecinos, para los integrantes de la revista porteña el tema fue especialmente problemático, volviéndose central en los intercambios entre estos grupos.

Los grupos político-intelectuales

A mediados de la década de 1930, los espacios católicos de Argentina, Chile y Uruguay experimentaron una serie de transformaciones de la mano de la renovación internacional del humanismo cristiano, que se expresó en la aparición de grupos que alterarían sus respectivos universos confesionales.[6] En 1935 en Chile se fundó el Movimiento Nacional de la Juventud Conservadora, que compondría la Falange Nacional al año siguiente y una década luego editaría *Política y Espíritu*, tras publicar otras revistas político-intelectuales. El mismo año comenzó a editarse *Civismo* en Uruguay (como mensuario durante sus diez primeros números, luego como semanario), en vínculo con la Unión Cívica, un pequeño partido de cariz confesional, y un año después se produjeron diversas polémicas en el espacio católico de la Argentina, de las que surgió el grupo que publicará *Orden Cristiano* desde 1941, reivindicando los preceptos de la renovación humanista.

Los jóvenes militantes e intelectuales que dieron origen a la Falange Nacional en Chile venían mayormente de una socialización común en la Asociación Nacional de Estudiantes Católicos (ANEC).[7] Fundada en 1915, a partir de 1928 (tres años luego de la separación entre Iglesia y Estado) el liderazgo del sacerdote Oscar Larson le imprimió carácter de círculo formativo, en momentos en que los partidos políticos se encontraban prohibidos por el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo. Larson enfatizó el reclutamiento de estudiantes preocu-

[6] Sobre la cuestión regional desde *Orden Cristiano*, véase Martín Vicente, "El mundo dice a Latinoamérica, Latinoamérica dice al mundo: *Orden Cristiano* ante la Segunda Guerra Mundial", en *Revista de Historia Americana y Argentina*, núm. 50, 2015.

[7] Sobre el uso del término Falange en el nombre, hay diversas interpretaciones, si bien actores como Frei Montalva y Garretón Walker habían viajado a Europa y tomado contacto con los movimientos fascistas y nacionalistas. Díaz Nieva lo vincula con el caso español por la pretensión de ser un movimiento por encima de los partidos. Para el caso del Uruguay, véase Carlos Zubillaga, *Una historia silenciada. Presencia y acción del falangismo en Uruguay (1936-1955)*, Montevideo, Cruz del Sur, 2015. Un panorama para el caso argentino en Luis Alberto Romero, "La Guerra Civil Española y la polarización ideológica y política: la Argentina 1936-1946", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 38-2, 2011.

pados por la situación social, reunidos básicamente desde los ámbitos de la Universidad Católica. Si bien se sumaron actores provenientes de otras experiencias e instituciones, los espacios ligados a los "Encuentros de los Lunes" –círculos de discusión nucleados alrededor de los sacerdotes Fernando Vives y Jorge Fernández Pradel– fueron el eje aglutinante. El grupo organizado por Larson devino el que dirigió la ANEC y de allí en el de las sucesivas conducciones de la Falange Nacional, lo que muestra la capacidad de circulación y reconversión de esos actores en las líneas de mando de los diversos espacios que formaban o donde ingresaban, como ha destacado Jorge Vergara Vidal.[8] Desde la ANEC estos jóvenes lanzaron la *Revista de Estudiantes Católicos* en 1931, que posteriormente, en 1933, se llamó *Revista de Extensión Cultural* (mantenía las siglas de la anterior), así como fueron actores centrales en la revista *Lircay*. En esa etapa comenzaron diversos periplos en el país y Europa que fueron centrales en la consolidación del espacio de la "generación del '30". Si bien la ANEC prohibía la actividad político-partidaria, a su interior se formaron tres líneas con distintas posiciones: Jaime Eyzaguirre y Julio Phillipi formaron el grupo que lanzó *Estudios*; otro espacio se centró en las actividades sociales y la militancia sindical, con Julio Santa-María Santa-Cruz y Carlos Muñoz-Montt como actores centrales; en tercer lugar, el grupo Renovación, liderado por Manuel Garretón Walker e Ignacio Palma, dio origen a la Falange en 1935 y a la Editorial del Pacífico en 1944, un año antes de la salida de *Política y Espíritu*, que se prolongó hasta la etapa de la Democracia Cristiana. La revista fue dirigida por Manuel Fernández Díaz, y los principales colaboradores eran el propio Frei Montalva, Andrés Santa Cruz Serrano, Alejandro Magnet Paguéguy, Radomiro Tomic Romero, el mismo Garretón o el sacerdote Francisco Pinto.[9]

Por un breve momento, la Juventud Conservadora y la Falange Nacional se confunden, lo que nos habla de la relativa porosidad institucional de los grupos en la etapa y de la constante movilidad de los actores. Sobre esta cuestión, es interesante destacar dos claves. Falange Nacional tuvo una relación compleja con la Iglesia chilena, en tanto

[8] Jorge Vergara Vidal, "Operación y movilización. Formas de acción colectiva pre elíticas en la Falange Nacional chilena", en *Polis*, núm. 32, 2012.

[9] Puede verse un panorama amplio sobre las diversas expresiones de las juventudes católicas chilenas y sus vínculos partidarios en José Díaz Nieva, *Chile: de la Falange Nacional a la Democracia Cristiana*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000.

esta mostró preferencias por el Partido Conservador, que tuvo su pico de rispidez cuando, en 1947, desde la propia institución eclesiástica ciertos sectores cuestionaron a la Falange por su pretensión de interpretar los fundamentos doctrinarios y su negativa a apoyar pautas anticomunistas, como no votar la ley que proscribió al Partido Comunista chileno en 1948.[10] Sofía Correa Sutil propone que este vínculo entre la Iglesia y los conservadores debe entenderse como firme hasta fines de los años '50,[11] mientras que también los sectores consolidados del conservadurismo chileno miraron con tono agrio a los jóvenes de la "generación del '30", que habían buscado reformar las estructuras y remozar las ideas del Partido. Las formas militantes de estos universitarios no se vinculaban con las pautas tradicionales de la militancia católica chilena, tanto la basada en la propia Iglesia como la ligada a partidos de inspiración confesional como el propio Partido Conservador. El rechazo a los partidos "tradicionales" y al "partidismo" (término muy presente en las diversas publicaciones de estos actores chilenos) así como el énfasis movimientista prevalente entre estos jóvenes, junto con su definición ideológica doblemente tercerista (más allá de los clivajes izquierda-derecha y comunismo-capitalismo) dieron al espacio un sitio particular. Este se vinculó al corporativismo católico enraizado en las últimas décadas del siglo XIX tanto como a rasgos de la sensibilidad antiburguesa propia del período, pero mixturado con posiciones contemporáneas, que se irían modernizando en las décadas de los cuarenta y cincuenta.[12]

---

[10] La llamada "Ley maldita" era criticada por la Falange por entenderla contraria a los principios y tradiciones de la democracia chilena, amén de cómo un aliciente al comunismo, que sacaría provecho político de la represión. La propuesta de la Falange era mantener al comunismo dentro del esquema democrático, actuar sobre las posiciones contrarias a la democracia de este y propugnar reformas sobre cuestiones sensibles a sus propuestas. Sobre el s*tatus* de la problemática comunista en la Falange, véase Gabriela Gomes, "El anticomunismo de la Juventud Conservadora chilena. El caso de la Falange Nacional (1935-1957)", en *Mediaçoes*, núm. 19-1, 2014. En la Argentina se había tratado una ley similar en 1936, impulsada por el nacionalista Marcelo Sánchez Sorondo. Véase Mercedes López Cantera, "Detrás del debate. La cuestión comunista y la criminalización en la ley de represión al comunismo de 1936", en *Contenciosa*, Buenos Aires, núm. 3, 2014.

[11] Sofía Correa Sutil, *Con las riendas del poder. La derecha chilena en el siglo* XX, Santiago, Debolsillo, 2011, p. 51.

[12] Aquí nos centramos en el período mencionado. Las posiciones de la Falange Nacional no han sido uniformes. Véase Sol Serrano, "Del conservatismo a la modernización: la visión de la Falange Nacional en Chile", en *Alternativas*, Santiago, s/n,1984. Un panorama más amplio puede verse en Sofía Correa Sutil, "El corporativismo como expresión política del socialcristianismo", en *Teología y Vida*, núm. 49-3, 2008.

El grupo de *Orden Cristiano*, por su parte, comenzó a tomar forma en base a los conflictos que marcaron una división en el catolicismo argentino en 1936, cuando la Guerra Civil española y la visita de Jacques Maritain al país abrió una serie de enfrentamientos que se harían aún más fuertes en 1941, cuando se editó el primer número de la revista, en momentos en que Alemania invadía Rusia. El director Alberto Duhau, el motor del grupo Rafael Pividal, el representante del gobierno republicano español en el exilio Pedro de Basaldua, Augusto Durelli, Isabel Giménez Bustamante, Eugenia Silveyra de Oyuela y posteriormente Manuel Ordóñez, Jaime Potenze, Manuel Río, fueron algunos de los principales actores del quincenario porteño. Las trayectorias de estos actores no habían estado vinculadas de manera orgánica a partidos políticos, y el tránsito a lanzar la revista había sido complejo.[13] Los partidos de inspiración confesional en la Argentina no habían logrado un representante como el Conservador de Chile o la Unión Cívica de Uruguay, y las experiencias breves y de escaso éxito institucional eran la regla, si bien el peso de la Iglesia en la política desde finales de los años veinte era mayor al de los países vecinos, y en el caso argentino no había separación de esta con el Estado. Como ocurrió con varios de los jóvenes chilenos, dos autoras de la publicación habían tenido posiciones cercanas a los nacionalismos: Silveyra de Oyuela y Giménez Bustamante habían apoyado a los sublevados durante la Guerra Civil española. Silveyra de Oyuela era hermana del intelectual nacionalista Carlos Silveyra, director de *Clarinada*, una de las principales voces del nacionalismo, donde la propia Eugenia escribió diversos artículos. Luego ambas serían, desde las páginas de *Orden Cristiano*, dos de las más vitriólicas plumas en las polémicas contra los nacionalismos.[14]

Las relaciones de este grupo con la Iglesia local fueron, como en el caso chileno, distantes, como lo eran desde años antes con las líneas dominantes del catolicismo argentino. La jerarquía los miró con fría hostilidad, al punto que ciertos prelados prohibieron la revista en sus diócesis, e incluso se incluyó a la revista en el *Index* que signaba publicaciones potencialmente peligrosas para la fe. Estos seguidores de

[13] Véase el detallado recorrido presentado por José Zanca, *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

[14] Sobre la revista de Silveyra, véase Daniel Lvovich, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Javier Vergara, 2003. Sobre la trayectoria de la propia Eugenia, véase José Zanca, *Cristianos antifascistas,* ob. cit.

Maritain, igualmente, tendieron líneas de contacto con prelados como Luis Luchía Puig o Carlos Cucchetti, y especialmente con un actor de prestigio y relevancia como monseñor Miguel de Andrea.[15] *Orden Cristiano* apeló a una serie de estrategias que buscaron validar y dar tinte "institucional" a sus posiciones: reproducir las voces de miembros de los cleros extranjeros coincidentes con la línea editorial, llamar "La voz de la jerarquía" a una sección que (básicamente) reproducía sin mencionarlo al mismo De Andrea, forzar la interpretación de las posiciones de la Iglesia local y del propio Vaticano hacia una convergencia con las propias y, finalmente, apelar a una sección de correo donde la presunta voz de los lectores consultaba a un supuesto prelado sus dudas en todas las materias de la fe (del dogma a la política, de la vida privada a problemas de coyuntura), que respondía en línea con los planteos del quincenario. También los chilenos de *Política y Espíritu*, vale destacar, ejecutaron estrategias de similar sentido. La fría hostilidad de la jerarquía local para los argentinos y el vínculo con el Partido Conservador para los chilenos implicaron, por lo tanto, construir sus propios sitios de enunciación forzando los marcos del discurso eclesiástico o generando coincidencias tangenciales.

El grupo de *Civismo*, como en el caso chileno y de manera diferente al argentino, se organizaba en torno a un partido político preexistente, la Unión Cívica, fundada en 1911, en el marco de la "ofensiva anticlerical" que dio inicio a la etapa final de la ruptura entre el Estado y la Iglesia uruguayos en 1918.[16] A diferencia de Chile, no había en Uruguay una Universidad Católica que nucleara a los estudiantes pero tampoco, como en Argentina, círculos formativos tan consolidados como los Cursos de Cultura Católica. La lectura tradicional atribuye al carácter laico impreso por el batllismo a la sociedad uruguaya varias de las características que explicarían cómo diversos actores católicos operaron en las primeras décadas del siglo XX, formando las diversas

[15] Sobre la trayectoria de De Andrea y sus relaciones sociales, políticas e intelectuales puede verse Miranda Lida, *Miguel de Andrea. Obispo y hombre de mundo (1877-1960),* Buenos Aires, Edhasa, 2013.

[16] El propio Secco Illa propuso que debe entenderse que su origen es en 1912, cuando se celebró la primera convención, mientras que interpretaciones corrientes lo colocan en 1910 por la declaración del Directorio de la Unión Católica. Joaquín Secco Illa, *Historia de la Unión Cívica*, Montevideo, Zorrilla de San Martín, 1946. Sobre la "ofensiva" véase Susana Monreal, "El anticlericalismo en el Uruguay", en Roberto Di Stefano y José Zanca, *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, Bernal, UNQ, 2013.

líneas que daban sentido a la experiencia de la Unión Cívica e incluso del posterior Partido Demócrata Cristiano.[17] Esta idea ha sido recientemente revisada y al atender a las expresiones político-intelectuales de los mismos cívicos, se evidencia que la cultura laica en el Estado y la sociedad no aparecía como un problema o, al menos, no era recordado como tal pocos años luego:[18] en sus clases sobre la historia de este espacio, Joaquín Seco Illa narró los orígenes de la Unión como un progresivo y exitoso camino de institucionalización, sin mayor atención a las pautas de la "república batllista".[19] Que ello pareciera no haber sido un problema puede, sin embargo, deberse a motivos distintos: por un lado, en efecto, que el espacio de acción de los cívicos se centró en apuntar al universo confesional; por otro lado, en tanto, podía deberse a no atender a las condiciones laicas de la sociedad uruguaya que (presuntamente) limitarían su movimiento y efecto. Al mismo tiempo, la Unión Cívica comenzó desde su formación a organizar e institucionalizar una serie de clubes cívicos que difundían el ideario partidario y actuaban como espacios de reclutamiento y circulación política.

La propia publicación llegó a editar en tapa llamadas pidiendo la colaboración periodística de todos los sectores del movimiento, lo cual marca que durante muchos números los escritos provenían de un grupo limitado, lo que probablemente haya sido motivo de problemas al interior del universo cívico, que se encontraba conformado no solo por grupos de diverso tenor institucional sino con posicionamientos políticos divergentes: Mario Cayota señala que los grupos de la Unión Cívica podían dividirse entre los influidos por el pensamiento de la renovación católica italiano y belga y los más conservadores seguidores de la Escuela de Angers.[20]

[17] Recientemente, por ejemplo, Kirk Hawkings ha señalado que la Unión Cívica no puede ser considerada un partido democristiano en tanto su creación habría obedecido a una reacción ante las políticas laicistas del battlismo. Kirk Hawkins, "Sembrando ideas: explicación de los orígenes de los partidos democratacristianos en Latinoamérica", en Scott Mainwaring y Timothy Scully, *La democracia cristiana en América Latina*, México, FCE, 2010. Sobre el batllismo, véase Gerardo Caetano, *La república batllista*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2011.

[18] Véase Gerardo Caetano, Roger Geymonat y Alejandro Sánchez, *El Uruguay laico. Matrices y revisiones*. Montevideo, Taurus, 2008. Una mirada panorámica en Néstor Da Costa, "La laicidad uruguaya", en *Archives de Sciences Sociales des religions*, núm. 146, 2009.

[19] Joaquín Secco Illa, *Historia de la Unión Cívica*, ob. cit.

[20] Mario Cayota, *Las raíces de la democracia cristiana uruguaya,* Montevideo, Instituto Humanista Cristiano Juan Pablo Terra, 2014. Estas diferencias han sido analizadas en diversas

Las relaciones del grupo con la Iglesia eran estrechas, pero manteniendo la pauta de acción laica. La Unión Cívica había sido fruto de las distintas alternativas que la Iglesia y el laicado desarrollaron durante el proceso de secularización uruguaya, al punto de surgir del cuarto Congreso Católico, si bien como marcamos sus propios miembros no entendían que fuera una reacción al contexto. En las páginas de *Civismo* la apelación a las voces institucionales de la Iglesia eran constantes, así como a las propuestas partidarias y a las más notorias voces político-intelectuales de los cívicos, como en el momento que nos ocupa eran las del fundador Secco Illa (quien fallecería en 1947, tras encabezar en 1946 la fórmula presidencial unionista), Dardo Regules ("el docente", lo llamaba el periódico, candidato a vicepresidente de Secco Illa), Tomás Brena ("el obrerista"), Juan Vicente Chiarino ("el activo") y Salvador García Pintos ("el agudo"), entre otros.[21] El grupo de actores más jóvenes liderado por Regules y Brena seguía las ideas de Maritain, contrariamente al más tradicional Secco Illa, algo que se había puesto de relieve ya en 1936, con la visita del francés a Montevideo, divergencias sin embargo menores si se comparan con lo ocurrido en Argentina.[22]

Coincidencias, diferencias ideológicas y circulación

La recepción de la renovación católica y los sentidos que cada uno de estos grupos tomó al interior de los espacios confesionales de sus países marcó sus posicionamientos generales en el marco político de la época. La referencia común en el marco de la renovación humanista y el catolicismo democrático, empero, no implicó que los tres grupos compartieran plenamente sus posicionamientos ante los distintos fenómenos que marcaron la época así como ante sus modos de buscar superarla hacia el punto común: la democracia cristiana. En su primer número, *Orden Cristiano* elegía colocarse "contra ciertas pretensiones actuales de atar nuestra religión a un concepto reaccio-

ocasiones en torno a la conformación del espacio de la Democracia Cristiana, pero eran preexistentes.

[21] Pueden verse las notas que el periódico les dedicó en la nota sobre los 35 años de la UC, en *Civismo*, "Nueve perfiles breves para el minuto jubiloso", núm. 408, 28 de julio de 1945, pp. 1-4. Menos Secco Illa, los demás obtuvieron cargos legislativos en 1946.

[22] Véase Carlos Zubillaga, "La política exterior del franquismo y el catolicismo *maritainiano*: un escollo en Uruguay (1936-1956)", documento de trabajo, Universidad de la República, 2009.

nario de la vida", en clara alusión a integristas, nacionalistas y otras familias ideológicas combatidas por la revista.[23] En la nota de presentación de *Política y Espíritu* (que llevaba en tapa la bajada "Cuadernos mensuales de cultura política y economía social"), la revista no se introducía como publicación de la Falange ni hacía una lectura ideológica confrontativa como sí ocurría en el caso del quincenario porteño, si bien aclaraba que se editaba "en los momentos más angustiosos del hombre contemporáneo", diagnóstico que *Orden Cristiano* compartía.[24] Igualmente, en ese número una extensa nota de Garretón Walker marcaba los ejes de la posición del mensuario, donde proponía un camino democrático, humanista y tercerista, así como la separación de los planos espiritual y temporal. Allí, el autor utilizaba entre otras citas de autoridad a Dardo Regules, actor clave de los cívicos uruguayos, de quien hacía propia su concepción de democracia humanista y corporativa.[25] En *Civismo* la leyenda a modo de bajada era "Defiende los ideales de la Unión Cívica del Uruguay", y el periódico expresaba su pertenencia católica, uruguaya y cívica (en ese orden, enfatizaba): "¿Se puede pedir posición más clara?", preguntaba retóricamente, ante lo que entendía como el panorama confuso de la política de partidos uruguaya.

La economía y sus sentidos tenía diferencias claras entre los grupos: mientras el plano económico era un tema central en *Política y Espíritu* y en la propia Falange, y tenía un muy importante sitio en las intervenciones de la Unión Cívica y las páginas de *Civismo*, en *Orden Cristiano* distaba de ser clave y, asimismo, no había en las páginas de la revista una lectura uniforme. Como ha señalado recientemente Jorge Nállim, las lecturas de la economía en la revista estaban determinadas por planteos políticos antes que por una metodología propiamente económica.[26] Posiciones como los debates sobre la reforma agraria o la problemática del campesinado, comunes en los grupos chileno y uruguayo eran impensadas en las plumas de la publicación argenti-

[23] Véase especialmente "Orden Cristiano" y "Nuestra posición", en *Orden Cristiano*, núm. 1, segunda quincena setiembre 1941, pp. 1-2 y 3-4.

[24] *Política y Espíritu*, núm. 1, julio 1945, pp. 1-2.

[25] Manuel Garretón Walker, "Posición cristiana frente al mundo actual", en *Política y Espíritu*, núm. 1, julio 1945, pp. 22-33.

[26] Jorge Nállim, "Entre la libertad económica y la justicia social: las ideas económicas de *Orden Cristiano*, 1941-1948", en *Anuario* IEHS, Tandil, núm. 29-30, 2015.

na. *Política y Espíritu* también enfatizaba la necesidad de un proyecto industrialista para Chile, y *Civismo* reivindicaba la idea de "justicia social", término muy problematizado en *Orden Cristiano*, máxime durante la etapa peronista.[27] El corporativismo aparece como otro tópico donde las posturas no son uniformes. Mientras que en *Orden Cristiano* las posiciones eran mayormente críticas del corporativismo y especialmente de los corporativistas,[28] *Política y Espíritu* proponía (y con gran carga de argumentación teórica) el corporativismo en el plano económico ya desde la cita de Garretón Walker a Regules que organizaba el sentido de la democracia para la revista. En el caso del grupo uruguayo también se promovían las formas corporativas, pero se remarcaban con mucho énfasis sus diferencias con los fascismos, cuestión que no se problematizaba en los mismos tonos en las páginas de *Política y Espíritu* y que determinaba las precauciones de *Orden Cristiano* para con los modelos corporativistas. En *Civismo*, en efecto, ya desde los primeros números se planteaba: "Corporativismo: solución urgente, solución única", y se señalaba que la "'democracia' liberal no tiene levante", dictamen que compartía la revista chilena pero no la Argentina, y que el corporativismo democrático e integral era el modo de evitar las "ominosas dictaduras" alemana, soviética e italiana.[29] Para el periódico montevideano la democracia capitalista y liberal era un fenómeno propio del siglo XIX, por ende era necesario superarla por el corporativismo y la democracia cristiana, noción esta última que todos los grupos compartían como horizonte para el orden político, pero que por momentos era más una fórmula laxa que un modelo acabado.[30] La pertenencia de *Orden Cristiano* al heterogéneo antifascismo argentino abrió relaciones de sus actores con miembros de la izquierda local, incluidos militantes comunistas, por lo que el comunismo no tuvo la centralidad problemática que en *Política y Espíritu* y *Civismo* hasta luego de acabada la Segunda Guerra Mundial, cuando

---

[27] Es interesante el reciente abordaje de Miranda Lida sobre las implicancias de la idea de "justicia social" en el catolicismo argentino de la época. Miranda Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina. Entre el siglo* XIX *y el* XX, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

[28] Para una lectura en cruce del problema del corporativismo como modelo político entre la revista y *Criterio*, véase Martín Vicente y Francisco Teodoro, "'En esta época de pasiones exacerbadas': los intelectuales católicos argentinos y el problema del orden político en torno a la Segunda Guerra Mundial", en *Diãlogos*, núm. 19, 2015.

[29] "Corporativismo: solución urgente, solución única", en *Civismo*, núm, 4, enero 1937, p. 1.

[30] "Es necesario vivir en la hora: el siglo XIX ha muerto", en *Civismo*, núm. 4, enero 1937, p. 2.

se convirtió en un tópico de atención para el quincenario porteño, más preocupado por la política soviética que por los comunistas locales o regionales, sin embargo.

Como *Orden Cristiano*, *Política y Espíritu* publicaba notas de medios que no eran parte del universo confesional. En ambas revistas circulaban (amén de los propios redactores de cada una de ellas que publicaban en las otras) una serie de nombres centrales en la renovación católica internacional: el propio Maritain, Tristão de Athayde (seudónimo de Alceu Amoroso Lima), Luigi Sturzo (más rápidamente acogido en la publicación chilena que en la argentina). En *Civismo* (que también atendía a medios no confesionales, pero de modo más puntual: se trataba más bien de un abordaje noticioso) se prestaba atención a esos mismos nombres, pero por el enfoque del periódico se lo hacía mayormente con noticias sobre sus declaraciones o posicionamientos que publicando ensayos teológicos o políticos. Claramente era el brasileño De Athayde quien ocupaba el rol de gran intelectual católico sudamericano para las tres publicaciones, que le otorgaban un lugar preponderante a sus intervenciones, comparable al que dedicaban al propio Maritain. Como el filósofo francés, el ensayista carioca había adoptado posiciones pluralistas tras un tránsito por el ideario ortodoxo, lo que lo convertía en una figura que expresaba en su trayectoria las consecuencias de la renovación humanista. El amplio espectro que abarcaban las intervenciones de De Athayde (Sociología, Economía Política, Derecho, Literatura y obviamente la realidad política de la hora) lo colocaban, además, como un intelectual capaz de expresar las posiciones renovadoras en una multiplicidad de campos.

Las posturas democráticas que expresaban los grupos una vez acabada la Segunda Guerra Mundial (sobre cuyo final coincidieron en puntos como los homenajes a los líderes de las potencias aliadas y las advertencias sobre el tiempo de paz que se iniciaría) tuvieron un momento clave en la campaña para elegir gobierno en la Argentina a principios de 1946. *Orden Cristiano*, opositora al gobierno de facto iniciado en 1943, comenzó a mostrar un abierto apoyo a la fórmula de la Unión Democrática, coincidiendo con las posiciones unionistas opositoras al régimen militar y a la figura del candidato presidencial, Juan Perón. Como el resto del arco antifascista argentino, el quincenario dirigido por Duhau expresó un pasaje del antifascismo al anti-

peronismo.[31] Diversos actores católicos apoyaron la candidatura del binomio José Tamborini-Enrique Mosca en detrimento de la fórmula de Perón con Hortensio Quijano, pese a que la Iglesia local censuró por sus posiciones a los candidatos unionistas. En la campaña, *Orden Cristiano* activó sus redes regionales con los grupos chileno y uruguayo: editó, por ejemplo, el documento en apoyo de la Unión Democrática de figuras del catolicismo uruguayo y un artículo escrito en exclusiva para el quincenario del chileno Valenzuela Sáez, donde planteaba la necesidad de impulsar un modelo de "régimen popular cristiano" claramente tercerista. Esa misma nota marcaba que se esperaba con ansias el día de un "Congreso Internacional Popular Cristiano" (equiparable al que se realizaría en Montevideo en 1947) que, como señalamos, se planificaba entre estos sectores desde el año previo.[32] Tras el triunfo de Perón, inesperado para gran parte del arco antifascista donde se referenciaba *Orden Cristiano*, la revista publicó un editorial con el título "Pacificación de los espíritus", que mostraba un tono moderado tras la dureza de la campaña.[33] Sin embargo y pese a que *Orden Cristiano* abrió un paréntesis de expectativa (o de temor) ante el desarrollo de los primeros meses del nuevo gobierno, a medida que pasaba el tiempo comenzó a desarrollar diversas estrategias para expresar su descontento y alambicar el concepto de democracia cristiana ante el discurso imbuido de catolicismo del nuevo presidente.

El apoyo de amplias franjas del universo católico al naciente peronismo llevó a los miembros de la revista a ingresar en una serie de debates y polémicas acerca de cómo actuar ante la nueva realidad.[34] Apareció, entonces, la señalada posibilidad de formar un partido político, como ocurría en Chile y Uruguay: si una alianza amplia como

---

[31] Véase, entre otros, Marcela García Sebastiani, *Fascismo y antifascismo, peronismo y antiperonismo. Conflictos políticos e ideológicos en la Argentina (1930-1955)*, Madrid, Iberoamericana, 2006; Jorge Nállim, *Transformación y crisis del liberalismo. Su desarrollo en la Argentina en el período 1930-1955*, Buenos Aires, Gedisa, 2014.

[32] Ricardo Valenzuela Sáez, "El Régimen Popular Cristiano", en *Orden Cristiano*, núm. 105, primera quincena de marzo de 1946, p. 487.

[33] "Pacificación de los espíritus", en *Orden Cristiano*, núm. 106, segunda quincena marzo 1946, p. 503.

[34] Para las relaciones entre catolicismo y peronismo, véase especialmente Susana Bianchi, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*. Buenos Aires-Tandil, Prometeo-IEHS, 2001; Loris Zanatta, *Perón y el mito de la Nación Católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1943-1955)*, Bernal, UNQ, 2004; Lila Caimari, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Emecé, 2010.

la Unión Democrática (que iba desde conservadores a comunistas, pasando por independientes y partidos tradicionales) había fracasado, bien podía ser tiempo de motorizar un partido católico identitario pero dinámico. El catolicismo local, en términos generales, no estaba habituado a la institucionalización partidaria y, más bien, sus miembros eran parte de distintos partidos y agrupaciones. Esto comenzó a cambiar a la luz de las ideas de Maritain y su recepción local, y luego con el avance internacional de la democracia cristiana. Este debate fue novedoso para actores que hacían del pluralismo y el universalismo humanista sus bases, pero al mismo tiempo consecuente con las relaciones que la revista había trabado con políticos demócrata-cristianos de Europa y de la región, y con lo que se evidenciaba en el mismo funcionamiento de la publicación como una red político-intelectual: la pauta de que los actores de *Orden Cristiano* habían conformado las bases de un movimiento democrático católico tramado sobre los laicos, aun pequeño dentro del universo confesional, pero ampliado con respecto a 1941.[35]

Sobre sus últimos años de existencia, entonces, la revista adoptó explícitamente la identidad demócrata cristiana y en su interior se debatió si institucionalizar el movimiento en la formación de un partido político. El rol que comenzaban a cumplir los partidos católicos en el reordenamiento europeo era clave, y *Orden Cristiano*, como acostumbraba, daba cuenta a través de escritos de cronistas en Europa, reproducciones de otros medios o desde artículos de opinión.[36] Las tapas de la publicación comenzaron a llevar, desde el quinto aniversario del primer número, la inscripción "Revista demócrata de inspiración católica" y se publicaron reiteradas notas sobre el movimiento. En ese sentido, este ciclo apareció marcado por el interés que la revista colocó en la Democracia Cristiana como opción política.[37] Por lo tanto, pocos me-

---

[35] Para un análisis detallado de la etapa de la posguerra y los inicios del peronismo desde *Orden Cristiano*, véase Martín Vicente, "*Orden Cristiano*, entre las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial y los inicios del peronismo: lecturas ante el mapa político de la posguerra", en *Anuario del* IEHS, núm. 29-30, 2015.

[36] La Democracia Cristiana italiana y el Partido Republicano Popular en Francia fueron los primeros en ser considerados por la revista. Véase "Democracia Cristiana en Italia", en *Orden Cristiano*, núm. 100, primera quincena diciembre 1945, p. 226; Roger Vochelet, "El extraordinario éxito de un partido democrático", en *Orden Cristiano*, núm. 102, primera quincena enero 1946, pp. 314-415.

[37] El concepto de inspiración es un término importante en este contexto, ya que era parte del basamento con el cual los partidos democristianos se presentaban a nivel internacional. Véase

ses después el encuentro demócrata-cristiano en Uruguay será central para reformular los debates sobre un tema que aparecía como crucial.

El encuentro de Montevideo

El 23 de abril de 1947, en Montevideo (Uruguay) se fundó la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA), como resultado del evento que reunió a políticos e intelectuales de tendencia democristiana de Argentina, Brasil, Chile y el país anfitrión, más las adhesiones por escrito de referentes de Bolivia y Perú. Las comisiones fueron encabezadas por el local Regules, Ordóñez por Argentina, De Athayde por Brasil y Frei Montalva por Chile. Las reuniones se prolongaron durante seis días, desde el 18 y hasta ese mismo 23. El encuentro que dio nacimiento a la ODCA supuso la institucionalización de un abanico de pautas que habían funcionado durante los años previos: la circulación de actores, la creación de redes político-intelectuales, las tematizaciones comunes, las colaboraciones entre formaciones militantes y revistas político-culturales. La preparación del evento había sido objeto de correspondencia de los representantes con Maritain y, claro, entre los propios participantes. Ordóñez había consultado al francés por los posibles nombres para la organización: Movimiento Humanista Cristiano, Movimiento para la Fraternidad Cívica y Movimiento Cívico para el Bien Común eran las opciones, que no fueron finalmente utilizadas.[38]

Política y Espíritu abrió su edición número 22 con una nota editorial dedicada al encuentro. Allí afirmaba que este se había organizado en torno a los "representantes más autorizados" entre los demócratas-cristianos de la región. La publicación, como ocurría en el caso de *Orden Cristiano*, apelaba a la necesidad de construcción en el largo plazo, algo que coincidía con las posiciones del propio Maritain y que, acaso por su rol en la política partidaria uruguaya, no era explícito en las páginas de *Civismo*:

> "El resultado no se alcanzará mañana. La tarea a que somos llamados es difícil; duro, el trabajo al que

la explicación de la revista: "Orden Cristiano", en *Orden Cristiano*, núm. 98, primera quince noviembre 1945, p. 116. Véase asimismo y especialmente: Mauricio Pérez Catan, "¿Sería necesario un partido político de inspiración cristiana?", en *Orden Cristiano*, núm. 121, primera quincena noviembre 1946, pp. 5-10.

[38] Olivier Compagnon, *Jacques Maritain,* ob. cit.

> tenemos que dedicarnos. Necesitamos mucho valor y mucha esperanza para hacer posible, en nuestra América [y citaba el acta] 'un mundo de hombres libres penetrado en su sustancia seglar por un cristianismo real y vital, un mundo en el cual la inspiración del Evangelio dirija la vida común del hombre hacia un humanismo heroico".[39]

El número incluía las propias manifestaciones de la Falange, donde la "democracia para la defensa de la condición humana" aparecía como clave de su programa.[40] La edición estaba dedicada casi por completo a la reunión montevideana, y contaba con notas de los mencionados representantes, escritas para la ocasión. Dardo Regules decía de la revista que era "alta tribuna continental ya de la más noble cultura chilena" y elogiaba a Frei Montalva, "figura de presencia protagonista [sic], donde quiera que actúe, y que trajo a la reunión su manojo de verdades llameantes, con tajante estilo chileno y exuberante cordialidad cristiana".[41] En su artículo, el abogado uruguayo marcaba que el movimiento demócrata cristiano aparecía en una etapa de ascenso de América (y del subcontinente) en un panorama marcado por "el capitalismo individualista norteamericano" y "el capitalismo estatista ruso", donde Latinoamérica jugaría el rol de tercer espacio. En ese contexto, indicaba, el movimiento debía definirse desde dos bases: "el orden democrático, y el humanismo económico cristiano", término este último muy caro a las posiciones de *Orden Cristiano*. El montevideano señalaba que la naciente democracia cristiana debía forjar instituciones sólidas: "nuestro programa *o es institucional*, o no será nada".[42] Por su parte, Ordóñez planteaba:

> "Hemos andado mucho camino desde aquel día de 1945 en que Dardo Regules me hizo confidente de la idea de un gran Congreso demócrata-cristiano. Ninguno pensaba que haríamos otra cosa que un Congreso. Y ahora ha resultado que esta será una de las tareas de esta

[39] "La reunión de Montevideo", en *Política y Espíritu*, núm. 22, mayo 1947, p. 147.

[40] "Documentos. La Falange Nacional y su posición política", en *Política y Espíritu*, núm. 22, mayo 1947, pp. 190-196.

[41] Dardo Regules, "Nuestro movimiento", en *Política y Espíritu*, núm. 22, mayo 1947, p. 154.

[42] Idem, pp. 154-157. Énfasis original.

> institución supranacional que al calor del entusiasmo y realizando ideales que constituyen la esencia de nuestros pueblos, acabamos de constituir en tierra hermana".[43]

Lo mismo que el propio Regules, el argentino afirmaba la necesidad de construcción institucional en tanto "(l)a democracia-cristiana se ha movido hasta ahora en el plano de las ideas y no en el de las realizaciones". Era llamativo, sin embargo, que sostuviera tal lectura desde las páginas de la revista de uno de los partidos de inspiración demo-cristiana más desarrollados de la región, como lo era el de los chilenos: posiblemente Ordóñez considerase el plano regional o el caso argentino como las claves de su diagnóstico. "La tarea es de gigantes, y no lo somos; pero todos reunidos mucho haremos", enfatizaba el abogado y ensayista.[44]

En *Civismo*, el congreso fue abordado con menor densidad que en las revistas argentina y chilena, en parte por la propia factura del semanario (números cortos, ausencia de firmas en casi todas las notas y poca presencia de debates intelectuales prolongados). Previo al evento, la publicación se había referido a los "distinguidos" visitantes, mencionando a Frei como un actor "de preponderante actuación en el ambiente público chileno y publicista de muy altos quilates", y al grupo argentino, dominado por miembros y colaboradores de *Orden Cristiano*, como una "muy prestigiosa" concurrencia.[45] Dentro de la cobertura, el número 513 llevaba en tapa, como título central, "La verdadera unidad". Allí, señalaba: "Hemos asistido a una emocionante afirmación de unidad continental", donde los demócrata-cristianos sentaban un precedente de fraternidad que debía ser ejemplar, a tono con las concepciones panamericanistas de las tres publicaciones. "Esto es el primer paso de envergadura hacia la unidad en la esperanza, en la justicia, en la democracia, en la lección de convivencia que supera la fricción del egoísmo", se enfatizaba desde las páginas de *Civismo*: "Por esto estas reuniones de los demócratas cristianos ponen emoción en nuestra pluma y nos impulsan a saludar de 'Civismo' con total espe-

[43] Manuel Ordóñez, "Reflexiones y sugerencias", en *Política y Espíritu*, núm. 22, mayo 1947, p. 158.

[44] Idem, pp. 158-160.

[45] "Próxima visita de un grupo de americanos demócratas cristianos", en *Civismo*, núm. 511, 12 de abril 1947, p. 2.

ranza, la esperanza de una unidad americana que empieza a encontrar sus verdaderos fundamentos".[46] Tras el cierre del congreso, el periódico marcaba: "En síntesis: una gran afirmación inicial de un movimiento de Humanismo cristiano que busca reafirmar para América los valores invariables de la Reforma Humana. CIVISMO lo saluda con fervor y con total esperanza".[47] La publicación también abordó el vínculo de la ODCA con la Unión Cívica en tapa (si bien no como título principal, algo llamativo en un diario claramente partidario), señalando los tres puntos básicos: la coincidencia entre "la verdad" de los cívicos y lo planteado en el congreso; la necesidad de avanzar hacia un movimiento americano de repercusiones universales y comprender que la Unión Cívica excedía la coyuntura local.[48] Como se ve, *Civismo* realizó una lectura partidista de las consecuencias del evento: a diferencia de *Orden Cristiano* y *Política y Espíritu*, que se entregaron a reflexiones complejas y no exentas de polémicas (insertas en los modos de intervención ya típicos de ambas publicaciones), el semanario montevideano privilegió evaluar el rol de su partido en el nuevo armado regional, marcando, sin embargo, una serie de pautas ideales o de miras a futuro tal como las otras publicaciones.[49]

En torno a la reunión, *Orden Cristiano* publicó una entrevista de Jaime Potenze a Frei Montalva mientras este estaba de paso por Buenos Aires hacia Montevideo. Allí el joven argentino presentaba al chileno señalando que los lectores del quincenario estaban "identificados ideológicamente con tan ilustre personalidad". Frei Montalva postulaba que debían desandarse "treinta o cuarenta años de titubeos", en un contexto donde aún pervivían las amenazas "fascistas" expresadas en "(f)alta de libertad, totalitarismo estatal y militarismo", y por lo tanto los demócrata-cristianos "pueden y deben" actuar en pos de la democracia.[50] En ese mismo número, la revista editó el manifiesto de la

---

[46] "La verdadera unidad", en *Civismo*, núm. 513, 26 de abril 1947, p. 1.

[47] "Congreso de demócratas cristianos en Montevideo", en *Civismo*, núm. 513, 26 de abril 1947, p. 8.

[48] "Las reuniones de Montevideo y la Unión Cívica", en *Civismo*, núm. 514, 3 de mayo 1947, p. 1.

[49] Debe marcarse que en mayo fallece Secco Illa, lo cual ocupa gran espacio en *Civismo* el resto del mes, entre obituario, recuerdos, salutaciones y otras notas.

[50] Jaime Potenze, "Habla para Orden Cristiano D. Eduardo Frei Montalva", en *Orden Cristiano*, núm. 134, segunda quincena mayo 1947, p. 635-637. Al siguiente número se promocionaba el libro de Frei *La política y el espíritu*, que podía comprarse con descuento para suscriptores en la administración del quincenario.

Juventud Católica de Chile. *Orden Cristiano* publicó también noticias sobre la reunión en Montevideo, reproduciendo una nota del diario *La Prensa*, y a continuación el discurso de Duhau. Posteriormente, una carta del economista Carlos Coll Benegas, quien era parte de los Pregoneros Social Cristianos, que criticaba los principios económicos expresados por el manifiesto montevideano inició una polémica sobre las posiciones planteadas por la ODCA, que acabaría marcando algunas de las fracturas que llevaron al final de la experiencia de *Orden Cristiano* al año siguiente.[51] La "Aclaración" publicada a continuación con firma del director Duhau se hacía eco (sin mencionarla) de la crítica de Coll Benegas.[52] La intervención del economista enfrentaba los postulados de la reunión de Montevideo, coincidentes con los que se darían semanas luego en la XXXIV Semana Social celebrada en Francia, donde bajo el tema "El catolicismo social y las grandes corrientes contemporáneas" se expresaron reservas de tres órdenes hacia lo que ya tempranamente se denominaba "neoliberalismo": el plano económico, el social y el moral.[53]

El mismo Potenze publicaba la siguiente quincena una lectura sobre las condiciones contextuales para desarrollar un partido demócrata-cristiano en Argentina, donde señalaba que el caso uruguayo era un ejemplo de la potencialidad de constituir un partido de inspiración católica, aunque marcaba que, pese a la buena voluntad de los demócratas católicos, no quedaba claro si era ese el momento más adecuado. "Del éxito de la Unión Cívica en el Uruguay no se debe deducir que forzosamente ha de ocurrir lo mismo en nuestro país. Las circunstancias son muy distintas, la idiosincrasia política también y nada digamos de la situación de las dos naciones", destacaba.[54] "Pocas cosas

---

[51] Carlos Coll Benegas, "Una carta", en *Orden Cristiano*, núm. 135, primera quincena junio 1947, pp. 695-696. Coll Benegas, que pertenecía a la línea interna "Pregoneros Social Cristianos" se afiliaría al Partido Demócrata Cristiano pero se retiraría, junto con otros sesenta militantes, a fines de la década de 1950, tras formar parte del grupo "Pronunciamiento", ala derecha del partido. Las diferencias del economista con la línea rectora del PDC fueron manifiestas.

[52] Alberto Duhau, "Aclaración", en *Orden Cristiano*, núm. 136, segunda quincena junio 1947, p. 751. Si bien fue parte de la comitiva que viajó al encuentro montevideano, Duhau no se afilió al Partido Demócrata Cristiano una vez creado.

[53] Los documentos del evento francés usaban alternativamente "neoliberalismo", "liberalismo" y "Estado liberal".

[54] Jaime Potenze, "Democracia cristiana y partidos políticos", en *Orden Cristiano*, núm. 137, primera quincena julio 1947, pp. 794-795.

hay más lamentables que malgastar esfuerzos", indicaba el autor, que entendía que solo tenían chances los partidos de masas, y por ende centraba la reflexión de su artículo en la "táctica y chances formales", dadas las pautas del sistema político, el contexto y los antecedentes "bastante desalentadores" en el país. Potenze indicaba que no se contaba, además, con un cuerpo dirigente "completamente formado" dentro del espacio democrático confesional. Por lo tanto, sostenía que por el momento lo mejor era que los demócrata-cristianos ingresaran en los partidos ya constituidos, ejecutando una "política de infiltración" (como ha entendido mucha producción académica que se orientaron, efectivamente, las políticas de la Iglesia en ese sentido): "¿Por qué no hemos los cristianos de infiltrarnos en los partidos organizados y lícitos y tratar incluso de llegar a dirigirlos?", se preguntaba de modo retórico. Al número siguiente, Potenze profundizaba la idea, marcando que el movimiento democristiano debía ser de puertas abiertas, pero centrado en el compromiso de sus miembros y no en el número de estos. "Quien venga a nosotros porque no le tenga simpatía a un presidente cualquiera, y nada más que por eso, sobra. Lo más trascendental de los postulados de la democracia cristiana radica en sus afirmaciones. El nuestro es un programa positivo y de alcances vastísimos", señalaba para destacar que no podía entenderse la posición demócrata-cristiana desde la simple oposición al peronismo. Potenze criticaba, también, a quienes se acercaban con miradas clasistas (todo un problema en la reconversión antiperonista del antifascismo local), o a quienes no estuvieran dispuestos a "sacrificios y renunciamientos", así como advertía sobre la "infiltración" de "quinta columnas" dentro del espacio.[55]

También Mauricio Pérez Catan intervino en la polémica suscitada por la carta de Coll Benegas. Del programa montevideano destacó la "(o)rientación marcadamente económica –sin que sea únicamente económica– y, como la Falange chilena, enfocando, en primer término, el problema de la justicia social para la clase trabajadora; la más necesitada de ella, indudablemente". Pérez Catan acudía a las palabras del propio Frei Montalva para analizar una anécdota que el chileno refería en torno a las complejidades de la inserción entre sectores trabajadores: este narraba que muchas veces los católicos se acercaban a los sectores trabajadores buscando promover políticas que subsanaran sus proble-

[55] Idem.

mas, pero ello no evitaba el voto al comunismo.[56] Como indicamos, la problemática comunista comenzó a ser más importante en *Orden Cristiano* en la posguerra, pero el comentario de Pérez Catan enfocaba al arraigo del peronismo en los sectores populares como problema que debían atender los demo-cristianos.

Para ese momento, una multiplicidad de grupos político-intelectuales argentinos que reivindicaban las bases demócrata-cristianas actuaban en la escena política e intelectual, nucleados en torno a diversas experiencias, como los Pregoneros Social Cristianos que editaban *Orientación Social*, los seguidores de Luigi Sturzo de *I Popolari Argentini*, el grupo de la revista *Civilización* o el del periódico *Estrada*.[57] Si en los años previos el catolicismo social era una clave que conectó a espacios muy diferentes del universo confesional, en este momento la pauta demócrata-cristiana aparecía como el eje vinculante. Contrariamente a los ejemplos chileno y uruguayo, nucleados en torno a organizaciones partidarias con expresiones editoriales consolidadas (aunque con diverso peso electoral), el caso argentino mostraba un universo disperso que, si bien cruzado por distintas relaciones, aparecía marcado por la heterogeneidad. La oposición al peronismo de estos grupos actuó como factor de relativa unidad, pero las posiciones de los actores frente al gobierno fueron dispares, e impidieron consolidar el movimiento e institucionalizar el espacio hasta mediados de la década siguiente, cuando el segundo gobierno justicialista y la Iglesia ingresaron en un duro conflicto, dentro de los marcos de una polarización social y política que crecía desde los años previos.

[56] Mauricio Pérez Catan, "A propósito del manifiesto demócrata-cristiano de Montevideo", en *Orden Cristiano*, núm. 139, primera quincena agosto 1947, pp. 876-879.

[57] Puede verse un panorama del vínculo entre grupos político-intelectuales y organización partidaria para el caso argentino en José Zanca, *Cristianos antifascistas,* ob. cit., pp. 181 y ss. Véase el caso de los seguidores de Sturzo en Diego Mauro, "I Popolari en la Argentina. Luigi Sturzo y el antifascismo católico de entreguerras", *Anuario* IEHS, Tandil, núm. 29-30, 2015 y el análisis comparativo de este grupo con el de *Orden Cristiano* en Diego Mauro y Martín Vicente, "Un camino resbaladizo. Los católicos antifascistas ante la cuestión social en Argentina: los casos de *i popolari* y *Orden Cristiano* en las décadas de 1930 y 1940", en María Mercedes Tenti (comp.), *Iglesias y religiosidades de la colonia al siglo* XX, Rosario, Prohistoria, 2017. Desde la propia DC, Ricardo Parera catalogó como "grupos cívico-culturales con organización" a aquellos nucleamientos, a los que dividió en tres tendencias: conservadores, de centro y de centroizquierda. Ricardo Parera, *Democracia Cristiana en la Argentina. Los hechos y las ideas*. Buenos Aires, Nahuel, 1967, pp. 62-67.

Conclusiones

En 1949 se realizó el segundo encuentro de la ODCA, también en Montevideo, al que se sumaron representantes de Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú, tomando la forma de un movimiento de partidos demócrata-cristianos. Tras la disgregación del grupo de *Orden Cristiano* sin poder articular una formación partidaria, finalmente la Democracia Cristiana argentina se formó en 1954, en medio del conflicto entre el peronismo y la Iglesia local. El ex colaborador del quincenario Ordóñez fue el redactor de varios documentos partidarios clave, donde se puede apreciar tanto posiciones como formas argumentativas presentes en este espacio desde 1936 y propias de las tónicas dominantes en aquella revista. Ordoñez, sin embargo, no actuaría de manera orgánica en el nuevo partido.[58] En 1956, en Montevideo, *El Ciudadano* reemplazó a *Civismo*, con un formato similar. Desde la bajada del título, la nueva experiencia se definía como "Una expresión demócrata cristiana en el periodismo nacional".[59] En 1962, la Unión Cívica se sumó a la formación del partido Demócrata Cristiano, no sin resquemores internos entre los grupos demócrata-cristianos del Uruguay. En 1957, en Chile se fundó el partido Demócrata Cristiano, por el que Frei Montalva sería electo presidente del país en 1964. *Política y Espíritu* continuaría su primera etapa hasta 1975.

Para Scott Mainwaring y Timothy Scully la construcción de la Democracia Cristiana en la región se dio a través de dos generaciones.[60] Si bien el señalamiento puede ser laxo para abarcar la realidad de todo un subcontinente, los actores que hemos abordado claramente son figuras de paso entre una y otra generación, de los años treinta a los cincuenta, así como sus implantaciones en la década del treinta generaron diversos roces y conflictos dentro de sus universos confesionales.[61] Los grupos aquí estudiados, además

---

[58] Ordóñez pertenecía a la línea "Esquiú", una de las corrientes internas al momento de formación del PDC.

[59] *El Ciudadano*, núm. 1, 31 de agosto 1956, p. 1.

[60] Scott Mainwaring y Timothy Scully, "La diversidad de la democracia cristiana en Latinoamérica", en Scott Mainwaring y Timothy Scully, *La democracia cristiana,* ob. cit.

[61] Los actores chilenos han dejado diversos trabajos testimoniales, memorias, etc., así como los uruguayos han producido una historiografía militante. Para el caso argentino, pocos son los trabajos de estas características del grupo de *Orden Cristiano*, donde pueden destacarse los de Ambrosio Romero Carranza, colaborador de la última etapa de la revista y parte de los Pregoneros, sobre figuras del catolicismo local e historia de la Democracia Cristiana.

de participar de una serie de vínculos y espacios de circulación comunes, compartieron una serie de basamentos: el nuevo humanismo, la democracia cristiana como horizonte político, una lectura humanista de la economía; pero al mismo tiempo hubo entre ellos diferencias, como los modos de interpretar la democracia liberal, el capitalismo o las formas corporativas. Sus relaciones con la Iglesia de cada país no fueron, tampoco, iguales, marcadas tanto por factores estructurales como por posicionamientos de la etapa analizada y las propias estrategias con las que cada grupo buscó validar su voz. Así, el encuentro en Montevideo que lanzó la ODCA, donde estos grupos fueron protagonistas centrales, fue un evento que buscó unidad en una heterogeneidad relativa, con una mirada de mediano plazo que fue central para la consolidación regional de los partidos democristianos unos años luego, con distinto éxito en cada uno de los casos considerados.

La correlación entre militancia partidaria, organización institucional y publicaciones político-intelectuales en los casos chileno y uruguayo son evidentes ante la dinámica más laxa del argentino. Si en Chile y Uruguay los partidos democristianos se desarrollaron sobre bases partidarias sólidas como la Falange Nacional en un caso y la Unión Cívica en el otro (más allá de sus diferentes performances electorales), en el caso argentino las organizaciones, y las relaciones entre políticos, intelectuales y militantes fueron más inestables: por momentos se creaban partidos efímeros, por otros se buscaban fórmulas de consenso, en otras ocasiones las polémicas impedían verdaderos acuerdos. Así, en los casos de Chile y Uruguay la construcción de cada Democracia Cristiana lo fue como conclusiones de experiencias y dinámicas organizacionales previas, mientras en el caso argentino el grupo central del catolicismo democrático intelectual no se estructuró en una forma partidaria. Pueden verse dos cuestiones claves aquí. Por un lado, una mayor estabilidad de los sistemas de partidos en Chile y Uruguay se contrasta con la compleja situación argentina desde 1930. Al mismo tiempo, los espacios intelectuales argentinos (y entre ellos el del antifascismo y el catolicismo democrático) mostraron una distancia con los partidos políticos mayor que la de sus vecinos. En estas relaciones entre contextos histórico-políticos, funcionamiento de sistemas partidarios y lógicas de los universos político-intelectuales de los tres países se hallan algunas de las pautas que explican los di-

símiles tránsitos de los grupos aquí analizados hacia la constitución de las respectivas organizaciones demócrata-cristianas: una traslación casi directa en los casos chileno y uruguayo, y un pasaje conflictivo en el argentino.

Aprendiendo de América Latina.[1]

MARTIN CONWAY

En un ensayo reciente, Wolfram Kaiser ha argumentado de manera contundente que existe una crisis en la historiografía de la Democracia Cristiana en el siglo veinte: la declinación actual de las principales formaciones políticas cristianas en Europa ha tenido, Kaiser sostiene, un efecto dominó en el estudio de lo que hasta ahora parecía ser uno de los más exitosos, y ciertamente uno de los más perdurables, fenómenos políticos del siglo XX.[2] En realidad, Kaiser quizás exagera el lenguaje de crisis. No existe necesariamente una conexión entre la evaporación actual –¿o reconfiguración?– de la presencia cristiana en la política europea y el proyecto de escribir sobre su historia previa. La crisis de un historiador puede significar la liberación de otro, permitiéndonos finalmente ver a la Democracia Cristiana como a un tema histórico, libre de las resonancias y afiliaciones políticas contemporáneas.

Pero Kaiser está definitivamente en lo correcto cuando señala la disminución de las energías de la investigación histórica dedicada a la Democracia Cristiana en Europa. Lo que ahora podemos ver como un proyecto de aproximadamente unos veinte años de escritura histórica –desde la década de 1990 hasta la década de 2010– hizo mucho inicialmente por reafirmar la importancia de la intervención cristiana, y más específicamente católica, en la política europea del siglo XX, y consecuentemente por explorar la dinámica política, intelectual y so-

[1] Agradezco la colaboración de Martín Castro y Laura Jiménez-Aguado en la preparación de esta contribución. Traducción de Martín O. Castro.

[2] Wolfram Kaiser, "Introduction: From Siege Mentality to Mainstreaming? Researching Twentieth-Century Christian Democracy", en Piotr H. Kosicki y Sławomir Łukasiewicz (eds.), *Christian Democracy Across the Iron Curtain. Europe Redefined*, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 3-23.

cial que sustentó tal proceso.[3] Ese proceso no ha terminado, y los importantes trabajos, recientes o en prensa, de James Chappel, Rosario Forlenza y Giuliana Chamedes, entre otros, son prueba de ello.[4] Pero la evolución de la Democracia Cristiana en Europa desde la década de 1890 hasta la década de 1960 ha tomado ahora una forma muy familiar, extendiéndose desde el inicial establecimiento de los partidos de masas hacia el final del siglo XIX, a través del proceso de fractura de los años de entreguerra, a la notable marcha ascendente de los partidos Demócrata Cristianos ocurrida en buena parte de Europa occidental en los veinte años que siguieron a la Segunda Guerra mundial, hasta los cambios profundos experimentados por el Catolicismo –y más en general por las creencias religiosas– durante las décadas de 1960 y 1970 en Europa. Nuevos trabajos continuarán agregando matizaciones a esta historia pero es poco probable que la cambien profundamente. En verdad, si queda un campo significativo para la nueva investigación sobre la historia de la Democracia Cristiana en Europa, este se encuentra en la comprensión de lo que sucedió luego: en explicar la desaparición de los partidos Demócrata Cristianos en las décadas finales del siglo XX, y en explorar hacia dónde la amalgama de ideas e intereses que aquellos habían encarnado se ha dirigido posteriormente.

Pero esta pérdida de impulso en la investigación sobre la Democracia Cristiana europea también nos da la oportunidad de acercarnos al fenómeno de la participación cristiana en la política desde nuevos ángulos; de los cuales quizás uno de los más fructíferos es el lugar de la experiencia europea en un contexto comparativo más amplio,

---

[3] Son ejemplos representativos de esta tendencia historiográfica, que también demuestran bien su carácter generacional: Stathis N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1996; Tom Buchanan y Martin Conway (eds.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965,* Oxford, Clarendon Press, 1996; Mary Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic: Religion and Politics in Salamanca, 1930*-1936, Oxford, Clarendon Press, 1996; Wolfram Kaiser y Helmut Wohnout (eds.), *Political Catholicism in Europe 1918-45*, Londres y Nueva York, Routledge, 2004; Michael Gehler y Wolfram Kaiser (eds.), *Christian Democracy in Europe since 1945*, Londres y Nueva York, Routledge, 2004; Maria Mitchell, *The Origins of Christian Democracy: Politics and Confession in Modern Germany*, Ann Arbor MI, The University of Michigan Press, 2012.

[4] James Chappel, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church,* Cambridge MA, Harvard University Press, 2018; Rosario Forlenza, "A Party for the Mezzogiorno: The Christian Democratic Party, Agrarian Reform and the Government of Italy", *Contemporary European History*, vol. 19, núm. 4, 2010, pp. 331-349, and "The Enemy Within: Catholic Anti-Communism in Cold War Italy", *Past and Present*, núm. 235, 2017, pp. 207-242; Giuliana Chamedes, A Twentieth-Century Crusade: The Vatican's Battle to Remake Christian Europe, Cambridge MA, Harvard University Press, 2019.

o incluso global. Norteamérica –Estados Unidos pero también, y de manera importante, Canadá– provee de tal perspectiva comparativa; pero también, como esta colección de ensayos tan bien demuestra, también lo hace Latinoamérica. En efecto, para un historiador europeo leyendo estos ensayos, el punto más obvio a hacer es qué tan rico, y también qué tan poco conocido, es la historia del catolicismo político en América Latina durante la primera mitad del siglo XX. Han existido, por supuesto, proyectos anteriores que han buscado integrar a los movimientos políticos católicos en América Latina y Europa en un mismo marco de referencia. Pero, probablemente más que otros, los historiadores europeos de la Democracia Cristiana han operado dentro de un marco específicamente europeo, demasiado inclinados quizás a detenerse más en los diferentes matices presentes en las culturas políticas de Alsacia o Francia occidental, o del Véneto y el sur de Italia, que a mirar hacia más distantes horizontes. Todo lo cual hace que esta colección de ensayos sea especialmente bienvenida, no solo por señalar la importancia de la historia latinoamericana del catolicismo político, sino también por proveernos con nuevas formas de pensar a la Democracia Cristiana europea desde afuera hacia adentro, y no al revés.

¿Qué podría, por lo tanto, obtener un historiador de la Democracia Cristiana europea de entrar en contacto con la riqueza del material sobre América Latina contenido en este libro? En mi opinión, sobre todo, que la transición hacia un modelo coherente de Democracia Cristiana fue más largo, lento y dificultoso de lo que una mirada hacia los principales casos europeos podría llevarnos a presuponer. A pesar de todos los obstáculos que el catolicismo político europeo encontró entre las décadas de 1890 y 1940, existió un impulso subyacente generado por una particular convergencia de estructuras asociativas, compromiso intelectual e intereses sociales.[5] Muchos de estos mismos factores estuvieron presentes en el caso latinoamericano, pero estos raramente confluyeron de la misma manera, con la consecuencia de que el progreso hacia adelante fue menos evidente, o incluso se encontró completamente ausente. En ningún sentido es una crítica a esta colección decir que sus principales temas son aquellos relativos a la división institucional, iniciativas abortadas y fracasos electorales antes que los

[5] Un libro que muestra bien esto para las regiones centrales de la Democracia Cristiana europea es el trabajo de Paul Misner, *Catholic Labor Movements in Europe. Social Thought and Action, 1914-1965*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2015.

mojones convencionales hacia el éxito. En efecto, especialmente cuando uno lee los ensayos de Diego Mauro sobre Argentina y de Macarena Ponce de León Atria sobre Chile, no deja de llamar la atención cómo las divisiones dentro de las filas católicas previnieron durante un largo tiempo el surgimiento de una identidad política estable que podría ser llamada Democracia Cristiana. Así, como el artículo comparativo de Martín Vicente dedicado al Cono Sur demuestra bien, fue solo con la fundación de la *Organización Demócrata Cristiana de América* (*ODCA*) en 1947 en Montevideo que la Democracia Cristiana adquirió tanto una estructura federalizante como la confianza que derivaba del sentido de un propósito en común.

Las razones para estas persistentes divisiones, como ellas surgen de este volumen, fueron específicas de las historias nacionales de los estados latinoamericanos, pero también existieron razones que conectan con la historia de la Democracia Cristiana europea. La reticencia de las autoridades eclesiásticas de refrendar cualquier partido que afirmara un mandato católico específico para sus actividades (tan marcado en el caso de Argentina) y su impacto disruptivo en las acciones de otras fuerzas políticas –de manera variada, grupos de inspiración nacionalista, radical o socialista– que buscaron, de manera positiva o negativa, ganar el apoyo católico fueron ambos factores fundamentales que entorpecieron el surgimiento de movimientos políticos católicos de dimensiones amplias. Esto fue especialmente así durante los años tempranos del siglo XX. Como los ensayos en esta colección de Eduardo Posada Carbó y Susana Monreal sobre Colombia y Uruguay demuestran de distinta manera, la volatilidad de la política electoral de masas, reforzada por los cálculos institucionales de la jerarquía eclesiástica, actuó como un obstáculo en la emergencia de formaciones políticas que pudieran ser reconocidas como más claramente católicas, y más específicamente en que tales partidos pudieran adquirir un peso electoral significativo. La Democracia Cristiana en América Latina, como había sucedido en Europa pero no enteramente de la misma manera, no hizo por lo tanto su propia historia, sino que fue dependiente de vientos externos, que raramente fueron especialmente benignos. Fue solo de manera tentativa desde la década de 1920 en adelante, y más enfáticamente en los años cuarenta, que este más amplio contexto se volvió más favorable a la Democracia Cristiana, particularmente como una consecuencia de la emergencia de elites clericales con una actitud

más positiva (alentada por el Papado) hacia la acción política de los laicos, y de la influencia ejercida por figuras católicas influyentes de carácter transnacional, especialmente Don Sturzo y, sorprendentemente en estos ensayos, la casi omnipresente figura de Jacques Maritain.[6]

Estos obstáculos provenientes del contexto más amplio fueron, sin embargo, complementados por las divisiones internas de las filas católicas. Como todos los ensayos en este libro resaltan, la solidaridad cristiana fue frecuentemente seccionada por las líneas de falla de la clase social y de las coaliciones de intereses locales, como así también por la persistente división entre definiciones sociales y políticas de los propósitos del activismo católico. Los católicos no sentían tener tanto en común, y fue solo con la gradual maduración de una más definida actitud católica hacia la política, y en verdad más en general hacia el mundo moderno, que los diversos periódicos y movimientos políticos de los años de entreguerras pudieron lentamente ganar mayor arrastre entre las filas católicas. Una vez más, esta es una historia con evidentes puntos de comparación con experiencias europeas. Así, por ejemplo, los intentos de Gustavo Franceschi en Argentina durante y luego de la Primera Guerra Mundial (como es analizado en esta colección por Martín Castro) por alentar la aceptación católica de la realidad de la democracia moderna y para modularla con un carácter católico, asemejaron las experiencias de tantos intelectuales proto-demócrata cristianos franceses, belgas y alemanes en la década de 1920; y, de manera similar en su caso, Franceschi perdería ante esas voces católicas que articularon o un enfático rechazo a la democracia, o su derrocamiento para alcanzar un régimen político nacionalista o autoritario. Como los ejemplos provistos por María Pía Martín sobre la ciudad de Rosario y Cândido Moreira Rodrigues sobre el periódico brasileño *A Ordem* demuestran bien, existieron una amplia cantidad de activistas e intelectuales católicos que rechazaron cualquier modelo de organización política católica dentro de la política democrática, en favor de un corporativismo dirigido desde el estado o más simplemente un modelo de gobierno autoritario que garantizara los intereses de la Iglesia y brindara una defensa contra las amenazas planteadas por el comunismo y un socialismo ateo.

[6] Véase también Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

Las teleologías que presentan un "camino" hacia la Democracia Cristiana son, por lo tanto, como los editores de este volumen advierten acertadamente en su introducción, claramente inapropiadas para el contexto latinoamericano. Sin embargo, de alguna manera leyendo entre líneas de las narrativas predominantes de división y fracaso electoral, uno puede percibir también en esta colección las maneras en las cuales la política católica estaba tomando una forma más definida. Parte de esa historia era nuevamente el impacto de las influencias externas. Como muchos de los artículos ejemplifican, existió una tendencia largamente establecida entre los intelectuales y activistas políticos latinoamericanos de mirar hacia Europa, o en verdad de visitarla, en la primera mitad del siglo XX. Los católicos latinoamericanos fueron por lo tanto conscientes de las tendencias de la política europea hacia una más firme y, a veces, hacia una afirmación militante de un enfoque distintivamente católico hacia la política, sin considerar si aquella asumía en los contextos concretos la etiqueta de la Democracia Cristiana o de un autoritarismo antidemocrático.[7] Esto era complementado por una mayor ambición global del Papado, especialmente en el período de Pio XI, que buscaba que las jerarquías clericales y el laicado se alinearan con la visión papal de una comunidad católica unificada que articulara sus valores sociales y políticos en oposición tanto al liberalismo secular como al comunismo ateo.[8] Como consecuencia de estas tendencias, las jerarquías de la Iglesia, pero también el laicado y las redes clericales de periodistas, intelectuales y activistas que aparecen de manera tan prominente en esta colección, se convirtieron en participantes a la distancia de los conflictos intelectuales y políticos europeos de las décadas de 1920 y 1930 y, simultáneamente, se volvieron más propensos a interpretar sus propias acciones y ambiciones en América Latina en relación a ese marco de referencias más amplio.

---

[7] He tratado las limitaciones de estas etiquetas dentro del catolicismo político de mediados del siglo XX en Martin Conway, "Left Catholicism in Europe in the 1940s. Elements of an Explanation", en Gerd-Rainer Horn y Emmanuel Gerard (eds.), *Left Catholicism, 1943-1955: Catholics and society in Western Europe at the point of liberation*, Lovaina, Leuven University Press, 2001, pp. 269-281; Martin Conway, "The Age of Christian Democracy: The Frontiers of Success and Failure", en Thomas A. Kselman y Joseph A. Buttigieg (eds.), *European Christian democracy: historical legacies and comparative perspectives*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003, pp. 43-67.

[8] Chamedes, *G. Crusade*, véase también John Pollard, *The Vatican and Italian Fascism, 1929-32: A study in conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

La Segunda Guerra Mundial reforzó estas tendencias. La emigración de militantes alemanes, franceses, italianos y españoles desde la Europa continental provocada inicialmente por la persecución política y la guerra civil, y subsecuentemente por la invasión y ocupación, creó hacia mediados del siglo XX lo que uno podría denominar un Atlántico católico: la muy activa presencia de los intelectuales católicos europeos tales como Waldemar Gurian y Jacques Maritain en Norteamérica era correspondida por el rol jugado por católicos norteamericanos, ya fuera directa o indirectamente, en la Segunda Guerra Mundial en Europa.[9] Estos corredores del Atlántico norte se propagaron también hacia el sur, a través de la llegada de nuevas poblaciones inmigrantes desplazadas desde Europa pero también a través del público que se desarrolló en América Latina para los trabajos de figuras como Maritain. Los intelectuales europeos y latinoamericanos estaban, así parecía, finalmente hablando los mismos idiomas, derivados en particular de la emergencia de una cultura intelectual y académica católica mucho más integrada.

Estas influencias externas eran complementadas también por los desarrollos internos latinoamericanos. Las redes transnacionales de colaboración y emulación entre activistas en Chile, Uruguay y Argentina dieron forma a una más unificada cultura política católica, incluso cuando los desarrollos políticos dentro de cada estado –y sobre todo, en el caso del peronismo en la Argentina– divergieron marcadamente. Esto tuvo algunas consecuencias directas y visibles, como la fundación de la ODCA. Pero también facilitó la unificación de las energías católicas en una más amplia escala, como se demuestra de la manera más marcada en el establecimiento en 1957 de un único partido Demócrata Cristiano en Chile. Quizás de manera igualmente significativa, la fundación del nuevo partido fue acompañada por el acuerdo en un conjunto común de principios, creando las bases para la movilización

---

[9] Debo este concepto de un Atlántico católico a mi antiguo estudiante doctoral, Joe Dunlop. Joseph Dunlop, 'La Relève: Catholic intellectuals in Quebec, 1930-1950'. Tesis doctoral, University of Oxford, 2013. Sobre Gurian, véase Udi Greenberg, *The Weimar Century. German émigrés and the ideological foundations of the Cold War*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2014, pp. 120-168. Sobre Maritain, véase Bernard Doering, *Jacques Maritain and the French Catholic Intellectuals*, Notre Dame y Londres, University of Notre Dame Press, 1983; Samuel Moyn, *Christian Human Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015; y Dunlop 'La Relève'. Carecemos, hasta donde conozco, de estudios comparables sobre los contactos subsiguientes entre católicos norteamericanos y europeos dentro de Europa luego de la liberación.

política que permitió la elección de Eduardo Frei Montalva como Presidente en 1964. Estas iniciativas políticas fueron importantes en sí mismas; pero puestas en el más largo período de tiempo provisto por este volumen, uno puede ver también cómo ellas fueron la consecuencia de más amplios cambios que habían tenido lugar dentro del catolicismo latinoamericano a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Hacia el período de la segunda posguerra, el catolicismo había evolucionado desde una institución eclesiástica y una práctica religiosa hacia un más amorfo (pero también flexible) entorno con intereses comunes, propósitos y creencias. Este era un catolicismo con una nueva configuración, que descansaba en una cultura asociativa e intelectual de organizaciones espirituales y educativas, dentro de la cual la unidad política era ahora mucho más posible, si bien no siempre fácil de alcanzar.

Nada de esto provee de un punto terminal claro para estos procesos trazados en este volumen. Aún más que en Europa, la Democracia Cristiana en América Latina siempre se mantuvo como un trabajo en desarrollo, sujeto –como la evolución posterior de la política chilena demuestra bien– a las presiones ejercidas por una política electoral volátil y por los impactos externos de la Guerra Fría y de las fuerzas económicas globales. La consecución de la unidad política dentro de las filas católicas fue, por lo tanto, raramente más que parcial, y permaneció condicionada a contextos políticos más amplios. Este punto contiene lecciones, también, para las historias europeas de la Democracia Cristiana. El surgimiento a lo largo de la primera mitad del siglo XX de los más importantes partidos Demócrata Cristianos en Europa occidental ha tendido a privilegiar un modelo, por el cual las elites católicas (y, en menor medida, protestantes) convergieron en un movimiento único para potenciar sus ambiciones dentro de la arena política formal.[10] Ese proceso de unificación y consolidación política también ocurrió hasta cierto punto en América Latina; pero, como los ensayos en este volumen nos permiten comprender, puede también llevarnos hacia un énfasis excesivo colocado en la dinámica de la organización política desarrollada de arriba hacia abajo.[11] La historia más

---

[10] Véase especialmente la reciente publicación del clásico estudio de ciencia política de Michael Fogarty, aparecido originalmente en 1957, *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953*, Londres, Routledge, 2017.

[11] Trato estas cuestiones en Martin Conway, 'Christian Democracy: One word or two?' http://historiayreligion.com/wp-content/uploads/2012/11/Christian-Democracy-MConway.pdf

inconexa y pluralista de la participación política católica en América Latina desde la década de 1890 hasta los años cuarenta del siglo XX demuestra que los partidos Demócrata Cristianos constituyeron solo una línea en una historia más amplia del activismo católico que era frecuentemente político, pero que también abrazaba preocupaciones sociales, espirituales e intelectuales. A veces, y quizás más particularmente dentro de Europa occidental entre las décadas de 1940 y 1980, estas tendencias intelectuales, sociales y políticas católicas convergieron para permitir que una forma particular de organización política católica emergiera; pero esa no fue más que una configuración particular en la más extensa historia del catolicismo político.

BIBLIOGRAFÍA

ABEL, Christopher, *Política, Iglesia y partidos en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987.

----------, "Conservative Politics in Twentieth-Century Antioquia, 1910-1953", Oxford, en *Latin American Centre, Occasional Papers*, núm. 3, 1973.

ADLER, Larissa y MELNICK, Ana, *Neoliberalismo y clase media: el caso de los profesores de Chile*, Santiago, DIBAM, 1998.

ALFONSO, Pedro, *Sindicalismo y revolución en el Uruguay*, Montevideo, Ediciones del Nuevo Mundo, 1970.

ALTAMIRANO, Carlos, "Elites culturales en el siglo XX latinoamericano", en Carlos Altamirano (ed.), *Historia de los intelectuales en América Latina. II. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*, Buenos Aires, Katz, 2010.

ANDERSON, Margaret Lavinia, *Practicing Democracy. Elections and Political Culture in Imperial Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

ANDES, Stephen, *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile. The Politics of Transnational Catholicism, 1920-1940*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

ARDUINI, Guilherme R., "O Centro D. Vital: Estudio de caso de un grupo de intelectuales católicos en Río de Janeiro entre los años 1920 y 1940", en RODRIGUES, Cândido M. y DE PAULA, Christiane J. (eds.), *Intelectuais e militância católica no Brasil*, Cuiabá, EdUFMT, 2012.

ARIAS TRUJILLO, Ricardo, *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad, 1850-2000*, Bogotá, Uniandes-Icanh, 2003.

----------, "La Democracia Cristiana en Colombia (1959-1960). Observaciones preliminares, en *Historia Crítica*, Edición Especial, 2009.

AUZA, Néstor T., *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino*, t. II: *Monseñor de Andrea. Realizaciones y conflictos (1912-1919)* y t. III: *El proyecto episcopal y lo social*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco-Guadalupe, 1987.

----------, *Los católicos argentinos, su experiencia política y social*, 2ª ed., Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1984.

AZZI, Riolando, *Os pioneiros do Centro Dom Vital*, Rio de Janeiro, EducaM/CAAL, 2003.

BARRERO, Tomás, "La paradoja del republicanismo", en Rubén Sierra Mejía, (ed.), *La hegemonía conservadora*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2018.

BAZZANO, Daniel y otros, *Breve visión de la historia de la Iglesia en el Uruguay*, Montevideo, Librería San Pablo-OBSUR, 1993.

BELLO, Luis Baudilio, "La problemática de la instrucción pública y la propuesta del Partido Republicano en 1915", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 1985-6.

----------, "La historia, el historiador y los partidos políticos. El caso de la unión re-

publicana", en *Memoria del Quinto Congreso de Historia de Colombia*, Armenia, Universidad del Quindío-ICFES, 1985.

BERGQUIST, Charles, *Coffee and Conflict in Colombia, 1886-1910,* Durham, NC, Duke University Press, 1978.

BERRIOS, Fernando, COSTADOAT, Jorge y GARCÍA, Diego (editores), *Catolicismo Social Chileno: Desarrollo, crisis y actualidad,* Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009.

BETHELL, Leslie y ROXBOROUGH, Ian (eds.), *Latin America between the Second World War and the Cold War 1944-1948*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

BIANCHI, Susana, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*. Buenos Aires-Tandil, Prometeo-IEHS, 2001.

BOSCA, Roberto, "Los católicos y la democracia en Argentina. El Humanismo cristiano de Gustavo Franceschi", Disponible en www.institutoacton.com.ar/comentarios/140com170213-a.pdf

BOTANA, Natalio R. y GALLO, Ezequiel, *De la República posible a la República verdadera (1880-1910*), Buenos Aires, Ariel, 1997.

BOTTO, Andrea, *Controversias entre católicos: religión, política y sociedad en Chile, 1930-1962*, Santiago, Tesis para optar al grado de Doctor en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007.

BOYER, John, "Catholics, Christians and the Challenges of Democracy: The Heritage of the Nineteenth Century", en Wolfram Kaiser y Helmut Wohnout (eds), *Political Catholicism in Europe, 1918-1945*,T. I., Londres y Nueva York, Routledge, 2004.

BRAVO LIRA, Bernardino, *Régimen de gobierno y partidos políticos en Chile: 1924-1973*, Santiago, Chile Jurídica de Chile, 1978.

BRENA, Tomás y MANGADO, Numa, *Democracia cristiana en Uruguay. Síntesis de una actuación parlamentaria*, Impresora Zorrilla de San Martín, 1946. Disponible en línea https://archive.org/details/democraciacristi00bren_0

BRENA, Tomás, *El pensamiento y la acción social de los católicos en el Uruguay,* Montevideo, Barreiro y Ramos, 1980.

----------, *Religión, política y agnosticismo*, Montevideo, Mensaje Cívico Cristiano, 1965.

BRUGMAN, Catalina, "El fracaso del republicanismo en Colombia, 1910-1914", en *Historia Crítica*, núm. 21, 2001.

BUCHANAN, Tom y CONWAY, Martin, *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, New York, Oxford University Press, 1996.

BUCHRUCKER, Cristián, *Nacionalismo y Peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial, 1927-1955*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

BURROW, John W., *The Crisis of Reason. European Thought, 1848-1914*, Londres, Yale University Press, 2000.

BUSHNELL, David, *The Making of Modern Colombia. A Nation in Spite of Itself*, Los Angeles y Oxford, University of California Press, 1993.

CAETANO, Gerardo, *La república batllista*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2011

CAETANO, Gerardo, GEYMONAT, Roger, GREISING, Carolina y SÁNCHEZ, Alejandro, *El Uruguay laico. Matrices y revisiones*. Montevideo, Taurus, 2008.

CAIMARI, Lila, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1994.

CANDIDO, Antônio y CASTELLO, J. Aderaldo, *Presença da literatura brasi-*

leira. História e Antologia. Modernismo. T. III, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964.

CARBALLO, Fabio Hernán, "Tolerancia religiosa en el republicanismo. El caso de Carlos E. Restrepo", en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 21, núm. 2, 2016.

CASH MOLINA, Jorge, *El Bosquejo de una Historia*, Santiago, Imprenta Pucará Ltda., 1986.

CASTILLO VELASCO, Fernando, *La Flecha Roja. Relato histórico sobre la Falange Nacional*, Santiago, Editorial Francisco de Aguirre, 1997.

CASTRO, Martín O., "Los católicos argentinos ante la cuestión electoral y la democracia entre el otoño del orden conservador y los inicios de la "república verdadera", 1900-1919", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, enero 2016. Disponible en línea https://journals.openedition.org/nuevomundo/68888

----------, "Los católicos argentinos y la Gran Guerra: neutralismo, la "aspiración democrática" y los temores ante el "maximalismo", Simposio "La Primera Guerra Mundial: escenarios internacionales y perspectivas argentinas", organizado por la UNTREF, julio de 2014.

----------, "Contra la 'apatía de los buenos': católicos y política partidaria en la ciudad de Buenos Aires, 1902-1918", en *PolHis. Boletín bibliográfico electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, núm. 11, 2013

----------, *El ocaso de la república oligárquica. Poder, política y reforma electoral, 1898-1912*, Buenos Aires, Edhasa, 2012.

----------, "Clericalismo político o concentración conservadora: peregrinos/militantes, caudillos y notables en la formación del Partido Constitucional", en Pablo Pérez Branda (comp.), *Partidos y micropolítica. Investigaciones históricas sobre partidos políticos en la Argentina del siglo XX*, Mar del Plata, CEHis-Suárez, 2011.

----------, "Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo XX: reformismo electoral, alineamientos partidarios y fragilidad organizativa, 1907-1912", en *Desarrollo Económico,* vol. 49, núm. 193, 2009.

CATERINA, Luis María, "Organizaciones e ideas del nacionalismo en Rosario (1930-1946)", en *Res Gesta,* núm. 24, Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Julio-Diciembre de 1988.

CAYOTA, Mario, "Social Cristianismo en el Uruguay. Reflexiones sobre sus orígenes", en *Cuadernos del CLAEH*, Nº 11, 1979, pp. 33-72.

----------, *Las raíces de la democracia cristiana uruguaya,* Montevideo, Instituto Humanista Cristiano Juan Pablo Terra, 2014.

CEBALLO RAMÍREZ, Manuel, "Los Operarios Guadalupanos: intelectuales del catolicismo social mexicano, 1909'1914", en Manuel Ceballos Ramírez, *Catolicismo Social en México: Las instituciones*, T. II, IMDOSC/AIH, México, 2005.

CHAMEDES, Giuliana, *A Twentieth-Century Crusade: The Vatican's Battle to Remake Christian Europe*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2019.

CHAPPEL, James, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church,* Cambridge MA, Harvard University Press, 2018.

CIORAN, Emile M., *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*, Rio de Janeiro, Rocco, 2000.

CLARK, Christopher y KAISER, Wolfram (eds.), *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

COELHO, Sandro Anselmo, "Democracia Cristã e populismo: um marco histórico comparativo entre Brasil e o Chile", en *Revista de Sociología e Política*, núm. 15, 2000, pp. 62-82.

----------, "O Partido DemocrataCristão: teores programáticos da terceiravia brasileira (1945-1964)", en *Revista Brasileira de Histórica*, núm. 46, 2003.

COMPAGNON, Olivier, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

CONWAY, Martin, "The Age of Christian Democracy: The Frontiers of Success and Failure", en Thomas A. Kselman y Joseph A. Buttigieg (eds.), *European Christian democracy: historical legacies and comparative perspectives*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003.

----------, "Left Catholicism in Europe in the 1940s. Elements of an Explanation", en Gerd-Rainer Horn y Emmanuel Gerard (eds.), *Left Catholicism, 1943-1955: Catholics and society in Western Europe at the point of liberation*, Lovaina, Leuven University Press, 2001

---------, "Christian Democracy: One Word or two? Disponible en línea http://historiayreligion.com/wp-content/uploads/2012/11/Christian-Democracy-MConway.pdf

----------, *Catholic Politics in Europe 1918-1945*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.

----------, "Building the Christian City: Catholics and Politics in Inter-War Francophone Belgium", en *Past & Present,* núm. 128, 1990, pp. 117-151.

CÓRDOBA CHAVES, Álvaro, C.SS.R., "Los Redentoristas en América Latina y El Caribe en el siglo XIX", en *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris*, Nº 2, 2008. Disponible en línea http://www.santalfonsoedintorni.it/Spicilegium/56/SH-56-2008(II)273-334.pdf

CÓRDOBA GIRALDO, Stella María, "Restrepo, Carlos E.", en Beatriz Castro y Daniel García-Peña (eds.), *Gran Enciclopedia de Colombia, Biografías*, Bogotá, 1994.

CORREA SUTIL, Sofía, "El corporativismo como expresión política del socialcristianismo", en *Teología y Vida*, núm. 49-3, 2008.

----------, *Con las riendas del poder. La derecha chilena en el siglo XX,* Santiago, Editorial Sudamericana, 2004.

CORTES, José David, "Clero, política y guerra", en Gonzalo Sánchez y Mario Aguilera (eds.), *Memoria de un país en guerra. Los Mil Días, 1899-1902*, Bogotá, Planeta, 2001.

COVARRUBIAS, María Teresa, *El Partido Conservador y Falange Nacional. Unidad y Ruptura*, Santiago, Tesis de Licenciatura en Historia, PUC, 1983.

CURLEY, Robert, "Political Catholicism in Revolutionary Mexico, 1900-1926", *Working Paper,* núm. 349, Kellogg Institute, University of Notre Dame, 2006.

DA COSTA, Néstor, "La laicidad uruguaya", en *Archives de Sciences Sociales des religions*, núm. 146, 2009.

DE ROSA, Gabriele, *Il movimiento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'eta giolittiana*, Roma, Editori Laterza, 1979.

DEAS, Malcolm, "The Role of the Church, the Army and the Police in Colombian Elections, c. 1850-1930", en Eduardo Posada Carbó (ed.), *Elections Before Democracy. The History of Elections in Europe and Latin America*, Londres y Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1996.

----------, "Ecuador, Colombia y Venezuela, c. 1880-1930", en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*,

vol. 5, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

DELPAR, Helen, *El partido liberal en la política colombiana, 1863-1988*, Bogotá, Procultura, 1994.

DEVOTO, Fernando J., *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, S XXI, 2002.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo, *Redes intelectuales en América Latina. Hacia la constitución de una comunidad intelectual*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 2007.

DÍAZ NIEVA, José, *Chile: de la Falange Nacional a la Democracia Cristiana*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000.

DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista a fines del siglo XX,* Buenos Aires, Mondadori-Grijalbo, 2000.

DI STEFANO, Roberto, "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina", en *Quinto Sol,* núm. 1, Disponible en línea http://www.scielo.org.ar/pdf/quisol/v15n1/v15n1a04.pdf

DOERING, Bernard, *Jacques Maritain and the French Catholic Intellectuals*, Notre Dame y Londres, University of Notre Dame Press, 1983.

DRINOT, Paulo y KNIGHT, Alan, *La gran depresión en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

DUNLOP, Joseph, "La Relève: Catholic intellectuals in Quebec, 1930-1950", Tesis doctoral, University of Oxford, 2013.

DURAND, Dominique, "La mémoire de la Démocratie chrétienne en 1945. Antécédents, expériences et combats", en Emiel Lamberts (ed.), *Christian Democracy in the European Union. 1945-1995*, Leuven [Lovaina], Leuven University Press-KADOC Studies, 1997, pp. 13-26.

DUVERGER, Maurice, *Los partidos políticos,* FCE, 1957.

ESPONERA CERDÁN, Alfonso, "La *Rerum Novarum* y Uruguay: la cuestión social según Monseñor Mariano Soler (1896)", en Ángel Galindo García y José Barrado Barquilla (eds.), *León XIII y su tiempo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, pp. 315-344.

ETCHEPARE, Jaime, GARCÍA VALENZUELA, Víctor, VALDÉS URRUTIA, Mario *Los partidos políticos chilenos bajo la vigencia de la Constitución de 1925*, Santiago, Universidad de Chile, Instituto de Ciencia Política, Documento de Trabajo núm. 9, 6 de octubre de 1987.

FOGARTY, Michael, *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953*, Londres, Routledge, 2017 [1ra. ed. 1957].

FAUSTO, Boris y DEVOTO, Fernando J., *Brasil e Argentina. Um ensaio de história comparada (1850-2002)*, São Paulo, Editora 34, 2005.

FERNÁNDEZ, Enrique, *Estado y sociedad en Chile 1891-1931. El Estado Excluyente, la lógica estatal oligárquica y la formación de la sociedad*, Santiago, LOM Ediciones. 2003.

FORLENZA, Rosario, "A Party for the Mezzogiorno: The Christian Democratic Party, Agrarian Reform and the Government of Italy", en *Contemporary European History,* vol. 19, núm. 4, 2010.

----------, "The Enemy Within: Catholic Anti-Communism in Cold War Italy", en *Past and Present*, núm. 235, 2017.

FORMIGONI, Guido, *L´Italia dei cattolici. Dal Risorgimento a oggi*, Il Mulino, 2010.

GARCÍA SEBASTIANI, Marcela, *Fascismo y antifascismo, peronismo y antiperonismo. Conflictos políticos e ideológicos en la Argentina (1930-1955)*, Madrid, Iberoamericana, 2006.

GAZMURI, Cristián, *Eduardo Frei Montalva y su época*, t, I, Santiago, Aguilar Chilena de Ediciones Ltda., 2000.

GEHLER, Michael y KAISER, Wolfram (eds.), *Christian Democracy in Europe since 1945*, Londres y Nueva York, Routledge, 2004.

GOMES, Gabriela, "El anticomunismo de la Juventud Conservadora chilena. El caso de la Falange Nacional (1935-1957)", en *Mediaçoes*, núm. 19-1, 2014.

GONZALEZ, Fernán, *Poderes enfrentados. Iglesia y estado en Colombia*, Bogotá, Cinep, 1997.

GRANDAS, Ludy, "Citizens of Believers? Citizenship in Late-Nineteenth-Century Colombia", Tesis doctoral, Universidad de George Mason, 2009.

HALPERIN DONGHI, Tulio, "La trayectoria de un intelectual público en la Argentina de entreguerras: Monseñor Gustavo J. Franceschi", en Tulio Halperín Donghi, *Las tormentas del mundo en el Río de la Plata. Como pensaron su época los intelectuales del siglo XX*, Buenos Aires, S XXI, 2015.

-----------, *Vida y muerte de la república verdadera*, Buenos Aires, Ariel, 1999.

GRAYSON, George, *El Partido Demócrata Cristiano*, Santiago, Editorial Francisco de Aguirre, 1968.

GREENBERG, Udi, *The Weimar Century. German émigrés and the ideological foundations of the Cold War*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2014.

HAMUY, Eduardo, *El problema educacional del pueblo de Chile*, Santiago, Editorial del Pacífico. 1961.

HAWKINS, Kirk, "Sembrando ideas: explicación de los orígenes de los partidos democratacristianos en Latinoamérica", en Scott Mainwaring y Timothy Scully, *La democracia cristiana en América Latina*, México, FCE, 2010.

HAZAREESINGH, Sudhir, *Political Traditions in Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

HENDERSON, James, *Modernization in Colombia. The Laureano Gómez Years, 1889-1965*, Gainesville, University Press of Florida, 2001.

----------, *Cuando Colombia se desangró. Un estudio de la Violencia en metrópoli y provincia*, Bogotá, El Ancora Editores, 1984.

HENRIQUEZ, Rodrigo, *En Estado sólido Políticas y politización en la construcción estatal Chile: 1920-1950*. Santiago, Ediciones UC, 2014.

HERRERA SOTO, Roberto (ed.), *Antología del pensamiento conservador en Colombia*, vol. 1, Bogotá, Universidad la Gran Colombia, 1982.

HERRIK, Bruce, *Urban Migration and Economic Development in Chile,* Cambridge, M.I.T. Press. 1965.

HERVIEU-LÉGER, Daniéle, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004.

HOBSBAWM, Eric, *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 1995.

HOFMEISTER, Wilhelm, *La opción por la Democracia. La Democracia Cristiana y Desarrollo Político en Chile, 1964-1994,* Santiago, Konrad Adenauer Stiftung, 1995.

HUNEEUS MADGE, Carlos *La Guerra Fría Chilena. Gabriel González Videla y la Ley Maldita*, Santiago, Random House Mondadori, 2008.

IGLESIAS, Francisco, "Estudio sobre el pensamiento reaccionario: Jackson de Figueiredo", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. II, núm. 2, 1977.

IVEREIGH, Austen, *Catholicism and Politics in Argentina, 1810-1960*, Londres, Palgrave, 1995.

----------, "Franceschi y el movimiento católico integral, 1930-1943", en *Criterio*, 2081 y 2082, noviembre 1991.

KAISER, Wolfram, "Introduction: From Siege Mentality to Mainstreaming? Researching Twentieth-Century Christian Democracy", Piotr Kosicki y Sławomir Lukasiewicz (eds.), *Christian Democracy Across the Iron Curtain. Europe Redefined*, Palgrave Macmillan, 2018.

----------, *Christian Democracy and the Origins of European Union*, New York, Cambridge University Press, 2007.

----------, "Co-Operation of European Catholic Politicians in Exile in Britain and the USA during the Second World War", en *Journal of Contemporary History*, vol. 35, núm. 3, 2000, pp. 439-465.

KAISER, Wolfram y WOHNOUT, Helmut (eds.), *Political Catholicism in Europe 1918-45*, Londres y Nueva York, Routledge, 2004.

KALYVAS, Stathis, VAN KERSBERGEN, Kees, "Christian Democracy", en *Annual Review of Political Science*, 20. Disponible en línea http://www.annualreviews.org/journal/polisci

KALYVAS, Stathis, "From Pulpit to Party: Party Formation and the Christian Democratic Phenomenon", en *Comparative Politics*, vol. 30, núm. 3, Abril, 1998, pp. 293-312

---------, *The rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca y Londres, Cornell University Press 1996.

LA ROSA, Michael, *De la derecha a la izquierda. La Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, Bogotá, Planeta, 2000.

LIDA, Miranda, *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, S XXI, 2015.

----------, *Monseñor Miguel de Andrea. Obispo y hombre de mundo (1877-1960)*, Buenos Aires, Edhasa, 2013.

----------, "Iglesia, sociedad y estado en el pensamiento de Monseñor Franceschi. De la seditio tomista a la "revolución cristiana" (1930-1943), en *Anuario del IEHS*, núm. 17, 2002.

LIPSET, Seymour y ROKKAN, Stein, *Party systems and voter alignments: cross national perspectives*, New York, Free Press, 1967.

LOIS FRAGA, Arturo, *Estado Docente Laico. Conferencia del Presidente Honorario de la Acción Laica América del Sur*, Santiago, ALAS, 1958.

LONDOÑO VEGA, Patricia, *Religión, cultura y sociedad en Colombia*, Bogotá, FCE, 2004.

LÓPEZ CANTERA, Mercedes López, "Detrás del debate. La cuestión comunista y la criminalización en la ley de represión al comunismo de 1936", en *Contenciosa*, Buenos Aires, núm. 3, 2014.

LVOVICH, Daniel, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires Javier Vergara, 2003.

MACOR, Darío y TCACH, César (editores), *La invención del peronismo en el interior del país*, Santa Fe, UNL, 2003.

MAINWARING, Scott, y SCULLY, Timothy *La democracia cristiana en América Latina. Conflictos y competencia electoral*, México, FCE, 2010.

MALLIMACI, Fortunato, *El Catolicismo integral argentino, 1930-1946*, Buenos Aires, Biblos, 1988.

MARTÍN, María Pía, "El culto de la Virgen del Rosario como representación fundacional", en Alicia Megías, Agustina Prieto, María Pía Martín, Lucia Píccoli (et al.), *Rastrear memorias: Rosario, Historia y representaciones sociales (1850/1950)*, Rosario, UNR Editor, 2017.

----------, "La ciudad "más descreída" cambia de rumbo. Católicos y política en la ciudad de Rosario de Santa Fe (1924-

1943)", en *Historia Regional*, núm. 34, Villa Constitución, 2016.

----------, *Iglesia Católica, cuestión social y ciudadanía. Rosario-Buenos Aires, 1892-1930*, Rosario, Tesis de Doctorado en Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, 2012.

----------, "El mundo católico a comienzos del siglo XX. Orden, progreso y cristiandad en el espacio local", en Alicia Megías, Agustina Prieto y otros, *Los desafíos de la modernización. Rosario, 1890-1930*, Rosario, UNR Editora, 2010.

MAURO, Diego, *De los templos a las calles. Catolicismo, política y cultura en Santa Fe, 1900-1937*, Rosario, Prohistoria, 2018.

MAURO, Diego y VICENTE, Martín, "Un camino resbaladizo. Los católicos antifascistas ante la cuestión social en Argentina: los casos de *i popolari* y *Orden Cristiano* en las décadas de 1930 y 1940", en María Mercedes Tenti (comp.), *Iglesias y religiosidades de la colonia al siglo XX*, Prohistoria, 2017.

MAURO, Diego, "Católicos antifascistas en Argentina (1936-1943). Luigi Sturzo y las tramas locales de *People & Freedom Group"*, en *Itinerantes,* núm. 7, UNSTA, 2017. Disponible en línea https://itinerantes.unsta.edu.ar/index.php/Itinerantes/article/view/18

----------, "I popolari en la Argentina. Luigi Sturzo y el antifascismo católico en la entreguerras", en *Anuario IEHS*, núm. 29-30, Tandil, 2015. Disponible en línea http:// http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/2015-14.html

----------, *Reformismo liberal y política de masas. Demócratas progresistas y radicales en Santa Fe*, Rosario, Prohistoria, 2013.

MAZOWER, Mark, *Governing the World. The History of an Idea*, Londres, Penguin, 2012.

----------, *Dark Continent. Europe's Twentieth Century,* Londres, Penguin Books, 1999.

MEGÍAS, Alicia, PRIETO, Agustina, MARTÍN, María Pía y otros, *Las batallas por la identidad*, Rosario, EMR, 2014.

MELÉNDEZ, Felipe, "El rol de los partidos políticos en la determinación de la reforma de gobierno bajo la Constitución de 1925", *Seminarios de Estudio de la República*, Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, 2012.

MELO, Jorge Orlando, "La libertad de prensa", en Fernando Cepeda (ed.), *Fortalezas de Colombia*, Ariel, Bogotá, 2004.

----------, "De Carlos E. Restrepo a Marco Fidel Suárez: republicanismo y gobiernos conservadores", en Álvaro Tirado Mejía (ed.), *Nueva Historia de Colombia*, vol. III, Bogotá, Planeta, 1989.

----------, "La república conservadora", en Mari Arrubla (ed.), *Colombia hoy*, Bogotá, Siglo XXI Editores, 1978.

MES, Darío, "La vida política después de Panamá", en Jaime Jaramillo Uribe (ed.), *Manual de Historia de Colombia*, vol. III, Bogotá, Colcultura, 1980.

MICELI, Sérgio, *Intelectuais à brasileira*, São Paulo, Cia das Letras, 2001.

----------, *A Elite Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1988.

MISNER, Paul, *Catholic Labor Movements in Europe. Social Thought and Action, 1914-1965*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2015.

MITCHELL, Maria, *The Origins of Christian Democracy: Politics and Confession in Modern Germany*, Ann Arbor MI, The University of Michigan Press, 2012.

MOLONY, John, *The Worker Question: A New Perspective on Rerum Novarum*, Dublin, Gill and Macmillan, 1991.

MONREAL, Susana, "A modernidade e a Igreja católica", en Geraldo Luiz De Mori (editor general), *Theologica Lati-*

noamericana. Enciclopedia digital, Belo Horizonte, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia/FAJE, 2016. Disponible en línea http://theologicalatinoamericana.com/?p=1375 Fecha de consulta: 12/10/2016.

----------, «Le catholicisme social dans le cône sud-américain. Étude comparative des cas argentin, chilien et uruguayen», en Jan De Maeyer y Vicent Viaene (ed,), *World Views and Worldly Wisdom. Visions et expériences du monde. Religion, idéologie et politique, 1750-2000*, Leuven, Leuven University Press-KADOC, 2016, pp. 125-147.

----------, "El anticlericalismo en el Uruguay", en Roberto Di Stefano y José Zanca, *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, Bernal, UNQ, 2013

----------, "Catolicismo social en el Cono Sur: genealogía de un ideario", en Fernando Berríos, Jorge Costadoat y Diego García (edit.), *Catolicismo social chileno. Desarrollo, crisis y actualidad*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2009, pp. 21-45.

----------, "El Club Católico de Montevideo (1875-1890). Presencia de Mariano Soler", en Ma. del Rosario Griego y otros, *Mariano Soler. Acción y obras*, Montevideo, Hegil, 1991, pp. 241-370.

MOYN, Samuel, *Christian Human Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015.

MÜLLER, Jan-Werner, *Contesting Democracy. Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, New Haven, Yale University Press, 2011, p. 2011.

NÁLLIM, Jorge, "Entre la libertad económica y la justicia social: las ideas económicas de *Orden Cristiano*, 1941-1948", en *Anuario IEHS*, Tandil, núm. 29-30, 2015.

----------, *Transformación y crisis del liberalismo. Su desarrollo en la Argentina en el período 1930-1955*, Buenos Aires, Gedisa, 2014.

NAVARRO GERASSI, Marysa, *Los nacionalistas*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969.

NÚÑEZ, Iván, "Escuelas normales: una historia larga y sorprendente: Chile (1842-1973)", en *Pensamiento Educativo*, vol. 46-47, 2010, pp. 133-150.

----------, "La profesión docente en Chile: saberes e identidades en su historia". *Pensamiento Educativo,* vol. 41, núm. 2, diciembre 2007, pp. 149-164.

OSSA, Juan Luis, "El Estado y los particulares en la educación chilena, 1888-1920", en *Estudios Públicos*, núm. 106, 2007, pp. 23-96.

PARERA, Ricardo, *Democracia Cristiana en la Argentina. Los hechos y las ideas*, Buenos Aires, Nahuel, 1967.

PÉREZ, Camila y SILVA, Camila, "Educación y proyectos desarrollistas: discursos y prácticas de alfabetización popular en Chile, 1960-1970", en *Cuadernos Chilenos de Historia de la Educación*, núm. 1, 2013, pp. 87-111.

PIAZZESI, Susana, *Conservadores en provincia. El iriondismo santafesino, 1937-1943*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2009.

PLÁ RODRÍGUEZ, Américo, *Los principios de la democracia cristiana,* Montevideo, Don Orione, 1959.

POLLARD, John, "Italy", en Tom Buchanan y Martin Conway, *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, New York, Oxford University Press, 1996.

----------, *The Vatican and Italian Fascism, 1929-32: A study in conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

POSADA CARBÓ, Eduardo, "La vida política", en Eduardo Posada Carbó (ed.), *Colombia. La apertura al mundo, 1880-1930*, Madrid, Taurus y Editorial Mapfre, 2015.

----------, "The Catholic Church, Elections and Democracy in Colombia, 1830-1930", *The Kellogg Institute Working Papers*, University of Notre Dame, núm. 387, 2012.

----------, "Limits of Power: Elections under the Conservative Hegemony, 1886-1930", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 77, núm. 2, 1997.

RIESTRA, José Antonio, *La Libertad de Enseñanza*, Madrid, Ediciones Palabra, 5ª edición, 1977.

RODRIGUES, Cândido M., "Da Ação Francesa ao humanismo integral: o filósofo Jacques Maritain na França das décadas de 1920 a 1940", en *Contemporâneos. Revista de Artes e Humanidades*. [online] núm.4, mayo/octubre 2009ª.

----------, *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos –1934-1945*, San Pablo, Fapesp/Autêntica, 2005.

RODRÍGUEZ LELLIS, m-m, *Apuntes biográficos del clero secular en el Uruguay.* Montevideo, Facultad de Teología del Uruguay-OBSUR, 2006.

ROLDÁN, Darío, "La Ley Sáenz Peña, 100 años después. La cuestión de la figuración del Pueblo", en *PolHis*, Año 5, núm. 10, segundo semestre 2012.

ROLDÁN, Diego, "El modernismo constitucional", en Darío Barriera (comp), *Instituciones, gobierno y territorio. Rosario, de la Capilla al Municipio (1725-1930),* Rosario, ISHIR-Conicet, 2010.

ROMANO, Roberto, *Conservadorismo Romântico: origem do totalitarismo,* São Paulo, Unesp, 1997.

ROMERO, Luis Alberto, "La Guerra Civil Española y la polarización ideológica y política: la Argentina 1936-1946", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 38-2, 2011.

ROSANVALLON, Pierre, *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo de 1789 hasta nuestros días*, Buenos Aires, S XXI, 2004, 2007.

SABATO, Hilda, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880,* Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

SAFFORD, Frank y PALACIOS, Marco, *Colombia. Fragmented Land, Divided Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

SARANYANA, Josep Ignasi (dir.) y Carmen-José ALEJOS GRAU (coord.), *Teología en América Latina, vol. III. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001),* Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2002.

SARLO, Beatriz, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel, 2001.

SARTORI, Giovanni, *Parties and Party Systems. A Framework for analysis*, Colchester, ECPR Press, 2005. [1ra. ed. 1976].

SCHAEFER, Richard, "Catholics and the First World War: religion, barbarism and the reduction to culture", en *First World War Studies*, vol. 1, núm. 2, 2010.

SERRANO, Sol, PONCE DE LEÓN, Macarena y RENGIFO, Francisca, *Historia de la Educación en Chile (1810-2010),* t. 1, *Aprender a leer y escribir (1810-1880),* Santiago de Chile, Taurus, 2012

SERRANO, Sol, "Del conservatismo a la modernización: la visión de la Falange Nacional en Chile", en *Alternativas*, Santiago, 1984.

----------, "El Partido Conservador y la falange Nacional (1932-1938)", en Sofía Correa (ed.), *Horacio Walker y su tiempo,* Santiago, Ediciones Aconcagua, s/f.

SIERRA MEJÍA, Rubén, *La hegemonía conservadora*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2018.

SILVA BASCUÑÁN, Alejandro, *Una experiencia socialcristiana,* Santiago, Ediciones del Pacífico, 1949.

SOLANS, Javier Ramón, *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Universidad de Zaragoza, 2014.

TAYLOR, Charles, *A Secular Age*. Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 2007.

TIRADO MEJÍA, Álvaro, *Aspectos sociales de las guerras civiles en Colombia*, Medellín, Seduca, 1995.

TORO, Pablo, *Una mirada a las sociabilidades educacionales y a las doctrinas de la élite y de los artesanos capitalinos frente a la demanda social por instrucción primaria: 1856-1920*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1995.

TORRES DUJISIN, Isabel, *Historia de los cambios del sistema electoral en Chile a partir de la Constitución de 1925*, Santiago, FLACSO, Documento de Trabajo Programa FLACSO-CHILE, núm. 408, junio de 1989.

TORRES GIRALDO, Ignacio, *Los inconformes. Historia de la rebeldía de las masas en Colombia*, Bogotá, Latina, 1978.

URIBE RESTREPO, Fernando, "Carlos E. Restrepo (Breve nota biográfica), en RESTREPO, Carlos E., *Orientación Republicana*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1972.

VALDERRAMA ANDRADE, Carlos, *Un capítulo de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Colombia. Miguel Antonio Caro y Ezequiel Moreno*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1986.

VERGARA VIDAL, Jorge, "Operación y movilización. Formas de acción colectiva pre elíticas en la Falange Nacional chilena", en *Polis*, núm. 32, 2012.

VICENTE, Martín, "El mundo dice a Latinoamérica, Latinoamérica dice al mundo: *Orden Cristiano* ante la Segunda Guerra Mundial", en *Revista de Historia Americana y Argentina*, núm. 50, 2015.

VICENTE, Martín y TEODORO, Francisco, "'En esta época de pasiones exacerbadas': los intelectuales católicos argentinos y el problema del orden político en torno a la Segunda Guerra Mundial", en *Diãlogos*, núm. 19, 2015.

VICENTE, Martín, "*Orden Cristiano*, entre las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial y los inicios del peronismo: lecturas ante el mapa político de la posguerra", en *Anuario del IEHS*, núm. 29-30, 2015.

VIDAL, Gardenia, "Reacción de la ´tradición´ y sus intentos de formar un partido católico. Córdoba, 1918-1925", en María Spinelli, Marcela Ferrari, Alicia Servetto y Gabriela Closa (comps.), *La confirmación de las identidades políticas en la Argentina del siglo XX*, Córdoba, UNC, UNCPBA, UNMDP, 2000.

VINCENT, Mary, *Catholicism in the Second Spanish Republic: Religion and Politics in Salamanca, 1930*-1936, Oxford, Clarendon Press, 1996.

YAÑEZ, Juan Carlos, *La intervención social en Chile y el nacimiento de la sociedad salarial, 1907-1932*, Santiago, RIL Editores. 2008.

ZANATTA, Loris, *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*, Bernal, UNQ, 2004. Eduntref, Sáenz Peña, 2013. [1ra. ed. Buenos Aires, Sudamericana, 1999]

----------, *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*, Quilmes, UNQ, 1996.

ZANCA, José, "Jacques Maritain en Buenos Aires: la cita envenenada", en Paula, Bruno (coord.), *Visitas culturales en la Argentina. 1898-1936*, Buenos Aires, Biblos, 2014.

----------, *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

ZUBILLAGA, Carlos, *Una historia silenciada. Presencia y acción del falangismo en Uruguay (1936-1955)*, Montevideo, Cruz del Sur, 2015.

ZUBILLAGA, Carlos y CAYOTA, Mario, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919*), Montevideo, CLAEH, 1988.

AUTORES

MARTÍN O. CASTRO es Doctor en Historia por la Universidad de Oxford. Actualmente se desempeña como profesor de la Universidad Nacional de Tres de Febrero e Investigador Independiente del Conicet en el Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani" (UBA). Ha sido investigador visitante en el Latin American Centre (Universidad de Oxford, 2011) y en la Universidad del Rosario (Bogotá, Colombia). Es autor de *El ocaso de la república oligárquica: poder, política y reforma electoral, 1898-1912* (Edhasa, 2012) y co-editor (junto a María Inés Tato) de *Del Centenario al peronismo. Dimensiones de la vida política argentina* (2010). Su área de investigación es la historia política argentina de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en particular el estudio del catolicismo político. Integra el consejo editor de la *Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad / Redhisel.*

MARTIN CONWAY es Doctor en Historia por la Universidad de Oxford. Desde 1990 se ha desempeñado como *fellow* y *tutor* en Balliol College (Universidad de Oxford). Es profesor de Historia Europea contemporánea en la mencionada universidad y ha estado al frente del directorio de la Facultad de Historia. En su tesis doctoral exploró la historia del movimiento rexista de extrema derecha en Bélgica, publicada en 1993 (Collaboration in Belgium: *Léon Degrelle and the Rexist Movement 1940-1944).* Su interés por los orígenes católicos del movimiento rexista lo llevó a estudiar de manera más amplia el catolicismo político europeo. Es autor de *Catholic Politics in Europe, 1918-1945* (1997) y *Political Catholicism in Europe, 1918-1965* (1996). En codirección con Tom Buchanan publicó *The Sorrows of Belgium: Liberation and Political Reconstruction 1944-47* (Oxford, 2012).

MARÍA PÍA MARTÍN es Doctora en Humanidades y Artes (mención en Historia) por la Universidad Nacional de Rosario. Cuenta también con el Diploma Superior de Posgrado en Ciencias Sociales, Mención en Teoría Política, de Flacso. Se desempeña como docente e investigadora en las Facultades de Derecho y de Ciencia Política y RR.II. de la Universidad Nacional de Rosario y en el Instituto de Educación Superior Nº 28. Es miembro del Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales Argentinos y Latinoamericanos, Facultad de Ciencia Política y RR.II., UNR y se desempeña como investigadora en la Unidad Ejecutora del Conicet Investigaciones Sociohistóricas Regionales, CCT-Rosario. Especializada en el estudio del catolicismo social argentino, ha participado en grupos de investigación sobre temáticas vinculadas en Rosario y Buenos Aires así como dirigido proyectos de investigación y publicado numerosos artículos académicos y de divulgación.

DIEGO MAURO es Doctor en Humanidades y Artes por la Universidad Nacional de Rosario y Máster en Historia Comparada por la Universidad de Huelva. Investigador Adjunto del Conicet y docente en la Universidad Nacional de Rosario. Ha realizado estancias de investigación posdoctorales en la Universidad de Florencia y en la Universidad de

Castilla-La Mancha. Desde 2014 forma parte de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Es autor de *Reformismo liberal y política de masas. Demócratas progresistas y radicales en Santa Fe, 1900-1937* (Prohistoria, 2013); *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política, Santa Fe, 1900-1937* (Prohistoria, 2018, UNL, 2010) y de *Secularización, Iglesia y política en la Argentina. Balance teórico y síntesis histórica* (Fhumyar Ediciones, 2015, en coautoría con Ignacio Martínez). Como editor ha coordinado junto a Miranda Lida *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950* (Prohistoria, 2009) y con José Zanca *La reforma universitaria cuestionada* (hya ediciones, 2018).

SUSANA MONREAL es Doctora en Historia por la Universidad Católica de Lovaina/KU Leuven. Se desempeña como Profesora Titular y coordinadora del Programa Historia y Religión del Instituto de Historia de la Universidad Católica del Uruguay. Es miembro activo del Sistema Nacional de Investigadores del Uruguay e integra el consejo editor de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad / Redhisel y el grupo "Religión y política" del Proyecto *Iberconceptos.* Actualmente es coordinadora para Uruguay del *Diccionario de Historia Cultural de la Iglesia en América Latina*, obra del Pontificio Consejo para la Cultura. Sus líneas de investigación son: pensamiento liberal y pensamiento católico; anticlericalismo en el Río de la Plata; congregaciones religiosas en el Cono Sur, educación y acción social, en los siglos XIX y XX.

CÂNDIDO MOREIRA RODRIGUES es Doctor en Historia por la UNESP/SP y ha realizado estudios posdoctorales en la Université Bordeaux-Montaigne. Es profesor de História Contemporânea en la Universidade Federal de Mato Grosso (Brasil). Actualmente es uno de los coordinadores de la Rede de Pesquisa *História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo.* Preocupado por la historia intelectual del catolicismo en Brasil ha publicado numerosos artículos y varios libros. Entre ellos: *A Ordem - uma revista de intelectuais católicos, 1934-1945* [2005]; *Aproximações e Conversões: o intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1928-1946* [2013]; Co-organizador de: *Intelectuais e militância católica no Brasil* [2012]; *Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina* [2013]; *Manifestações do Pensamento Católico na América do Sul* [2015]; *Olhares sobre os catolicismos no Centro-Oeste, Nordeste e Norte do Brasil* [2016]; *Política e Cultura no Catolicismo Contemporâneo* [2018].

MACARENA PONCE DE LEÓN ATRIA es Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesora en el Instituto de Historia de la Facultad de Historia, Geografía y Ciencia Política en la misma universidad. Su campo de investigación ha sido la historia social y política de Chile durante los siglos XIX y XX. Realizó un postdoctorado (Instituto de Economía de la Universidad Chile) y se ha especializado en la historia social de la educación en los siglos XIX y XX. Es autora de *Gobernar la pobreza. Prácticas de caridad y beneficencia en la ciudad de Santiago, 1830-1890* y coautora y coeditora de los dos primeros tomos de la Colección Historia de la Educación en Chile. Actualmente se desempeña como directora del Museo Histórico Nacional (Santiago de Chile).

EDUARDO POSADA CARBÓ es Doctor en Historia Moderna por la Universidad de Oxford y profesor de Historia y Política en el Latin American Centre de la misma universidad. Es autor de *The Colombian Caribean. A Regional History, 1870-1950* (1996); *El desafío de las ideas: Ensayos de historia intelectual y política de Colombia* (2003); y *La Nación soñada: violencia, liberalismo y democracia en Colombia* (2006). Fue el director editorial de *Colombia, 1808-2000*, la colección de cinco volúmenes de la Historia Contemporánea de América Latina, publicada por Taurus / Fundación Mapfre, donde además contri-

buyó con el capítulo "La vida política, 1880-1930" en el volumen tercero de la colección. Con Iván Jaksić coeditó *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX* (2011). Ha publicado ensayos de historia política en *Hispanic American Historical Review*, *Journal of Latin American Studies*, y *The Historical Journal*.

MARTÍN VICENTE es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigador del Conicet con sede en la UNCPBA. Su área de trabajo es la historia intelectual de las derechas argentinas, con especial énfasis en la tradición liberal. Ha publicado el libro *De la refundación al ocaso. Los intelectuales liberal-conservadores ante la última dictadura* (UNLP-UNGS-UNaM, 2015), así como artículos en revistas de Argentina, Brasil, España, Estados Unidos y Francia, entre otros países, y en libros colectivos.

AUTORES

MARTÍN O. CASTRO es Doctor en Historia por la Universidad de Oxford. Actualmente se desempeña como profesor de la Universidad Nacional de Tres de Febrero e Investigador Independiente del Conicet en el Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani" (UBA). Ha sido investigador visitante en el Latin American Centre (Universidad de Oxford, 2011) y en la Universidad del Rosario (Bogotá, Colombia). Es autor de *El ocaso de la república oligárquica: poder, política y reforma electoral, 1898-1912* (Edhasa, 2012) y co-editor (junto a María Inés Tato) de *Del Centenario al peronismo. Dimensiones de la vida política argentina* (2010). Su área de investigación es la historia política argentina de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en particular el estudio del catolicismo político. Integra el consejo editor de la *Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad / Redhisel*.

MARTIN CONWAY es Doctor en Historia por la Universidad de Oxford. Desde 1990 se ha desempeñado como *fellow* y *tutor* en Balliol College (Universidad de Oxford). Es profesor de Historia Europea contemporánea en la mencionada universidad y ha estado al frente del directorio de la Facultad de Historia. En su tesis doctoral exploró la historia del movimiento rexista de extrema derecha en Bélgica, publicada en 1993 (Collaboration in Belgium: *Léon Degrelle and the Rexist Movement 1940-1944).* Su interés por los orígenes católicos del movimiento rexista lo llevó a estudiar de manera más amplia el catolicismo político europeo. Es autor de *Catholic Politics in Europe, 1918-1945* (1997) y *Political Catholicism in Europe, 1918-1965* (1996). En codirección con Tom Buchanan publicó *The Sorrows of Belgium: Liberation and Political Reconstruction 1944-47* (Oxford, 2012).

MARÍA PÍA MARTÍN es Doctora en Humanidades y Artes (mención en Historia) por la Universidad Nacional de Rosario. Cuenta también con el Diploma Superior de Posgrado en Ciencias Sociales, Mención en Teoría Política, de Flacso. Se desempeña como docente e investigadora en las Facultades de Derecho y de Ciencia Política y RR.II. de la Universidad Nacional de Rosario y en el Instituto de Educación Superior Nº 28. Es miembro del Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales Argentinos y Latinoamericanos, Facultad de Ciencia Política y RR.II., UNR y se desempeña como investigadora en la Unidad Ejecutora del Conicet Investigaciones Sociohistóricas Regionales, CCT-Rosario. Especializada en el estudio del catolicismo social argentino, ha participado en grupos de investigación sobre temáticas vinculadas en Rosario y Buenos Aires así como dirigido proyectos de investigación y publicado numerosos artículos académicos y de divulgación.

DIEGO MAURO es Doctor en Humanidades y Artes por la Universidad Nacional de Rosario y Máster en Historia Comparada por la Universidad de Huelva. Investigador Adjunto del Conicet y docente en la Universidad Nacional de Rosario. Ha realizado estancias de investigación posdoctorales en la Universidad de Florencia y en la Universidad de

Castilla-La Mancha. Desde 2014 forma parte de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Es autor de *Reformismo liberal y política de masas. Demócratas progresistas y radicales en Santa Fe, 1900-1937* (Prohistoria, 2013); *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política, Santa Fe, 1900-1937* (Prohistoria, 2018, UNL, 2010) y de *Secularización, Iglesia y política en la Argentina. Balance teórico y síntesis histórica* (Fhumyar Ediciones, 2015, en coautoría con Ignacio Martínez). Como editor ha coordinado junto a Miranda Lida *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950* (Prohistoria, 2009) y con José Zanca *La reforma universitaria cuestionada* (hya ediciones, 2018).

SUSANA MONREAL es Doctora en Historia por la Universidad Católica de Lovaina/KU Leuven. Se desempeña como Profesora Titular y coordinadora del Programa Historia y Religión del Instituto de Historia de la Universidad Católica del Uruguay. Es miembro activo del Sistema Nacional de Investigadores del Uruguay e integra el consejo editor de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad / Redhisel y el grupo "Religión y política" del Proyecto *Iberconceptos.* Actualmente es coordinadora para Uruguay del *Diccionario de Historia Cultural de la Iglesia en América Latina*, obra del Pontificio Consejo para la Cultura. Sus líneas de investigación son: pensamiento liberal y pensamiento católico; anticlericalismo en el Río de la Plata; congregaciones religiosas en el Cono Sur, educación y acción social, en los siglos XIX y XX.

CÂNDIDO MOREIRA RODRIGUES es Doctor en Historia por la UNESP/SP y ha realizado estudios posdoctorales en la Université Bordeaux-Montaigne. Es profesor de História Contemporânea en la Universidade Federal de Mato Grosso (Brasil). Actualmente es uno de los coordinadores de la Rede de Pesquisa *História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo.* Preocupado por la historia intelectual del catolicismo en Brasil ha publicado numerosos artículos y varios libros. Entre ellos: *A Ordem - uma revista de intelectuais católicos, 1934-1945* [2005]; *Aproximações e Conversões: o intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1928-1946* [2013]; Co-organizador de: *Intelectuais e militância católica no Brasil* [2012]; *Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina* [2013]; *Manifestações do Pensamento Católico na América do Sul* [2015]; *Olhares sobre os catolicismos no Centro-Oeste, Nordeste e Norte do Brasil* [2016]; *Política e Cultura no Catolicismo Contemporâneo* [2018].

MACARENA PONCE DE LEÓN ATRIA es Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesora en el Instituto de Historia de la Facultad de Historia, Geografía y Ciencia Política en la misma universidad. Su campo de investigación ha sido la historia social y política de Chile durante los siglos XIX y XX. Realizó un postdoctorado (Instituto de Economía de la Universidad Chile) y se ha especializado en la historia social de la educación en los siglos XIX y XX. Es autora de *Gobernar la pobreza. Prácticas de caridad y beneficencia en la ciudad de Santiago, 1830-1890* y coautora y coeditora de los dos primeros tomos de la Colección Historia de la Educación en Chile. Actualmente se desempeña como directora del Museo Histórico Nacional (Santiago de Chile).

EDUARDO POSADA CARBÓ es Doctor en Historia Moderna por la Universidad de Oxford y profesor de Historia y Política en el Latin American Centre de la misma universidad. Es autor de *The Colombian Caribean. A Regional History, 1870-1950* (1996); *El desafío de las ideas: Ensayos de historia intelectual y política de Colombia* (2003); y *La Nación soñada: violencia, liberalismo y democracia en Colombia* (2006). Fue el director editorial de *Colombia, 1808-2000*, la colección de cinco volúmenes de la Historia Contemporánea de América Latina, publicada por Taurus / Fundación Mapfre, donde además contri-

buyó con el capítulo "La vida política, 1880-1930" en el volumen tercero de la colección. Con Iván Jaksić coeditó *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX* (2011). Ha publicado ensayos de historia política en *Hispanic American Historical Review*, *Journal of Latin American Studies*, y *The Historical Journal*.

MARTÍN VICENTE es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigador del Conicet con sede en la UNCPBA. Su área de trabajo es la historia intelectual de las derechas argentinas, con especial énfasis en la tradición liberal. Ha publicado el libro *De la refundación al ocaso. Los intelectuales liberal-conservadores ante la última dictadura* (UNLP-UNGS-UNaM, 2015), así como artículos en revistas de Argentina, Brasil, España, Estados Unidos y Francia, entre otros países, y en libros colectivos.